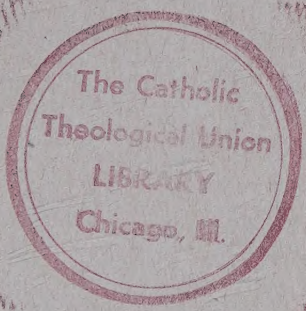
Studio Addictus


The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

LIBRAIRIE DOMINICAINE
NOTRE-DAME DE GRÂCE
MONTRÉAL

LE PÉCHÉ

Tome Premier

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

LE PÉCHÉ

Tome Premier

1-2ᵃᵉ, Questions 71-78

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

R. BERNARD, O. P.

WITHDRAWN The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago

« Un bon traducteur doit, « tout en gardant le sens des « vérités qu'il traduit, adapter « son style au génie de la « langue dans laquelle il s'ex- « prime. »

Saint Thomas. *Prologue de son Opuscule* Contre les erreurs des Grecs.

SOCIÉTÉ SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE

DESCLÉE & Cie

Imprimeurs du Saint Siège et de la S. Congrégation des Rites

PARIS, TOURNAI, ROME

Made in Belgium

Nous avons lu la traduction française, avec notes et appendices, du Traité du *Péché* (Somme Théologique, 1-2æ, qu. 71-78) de saint Thomas d'Aquin, par le R. Père R. BERNARD, O. P., et nous l'avons trouvée digne d'être publiée.

Paris, le 25 Juin 1930.

D. JORET. O. P.
Lecteur en Théologie.

J. WÉBERT, O. P.
Lecteur en Théologie.

Nihil obstat : 30 Junii 1930.
Fr. R. LOUIS, O. P.
Prior Provincialis.

IMPRIMATUR
Lutetiæ Parisiorum, die 7ª Julii 1930.
G. COURT
Vicar. General.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous les pays. Copyright by « Revue des Jeunes » 1930.

AVANT-PROPOS

Ce traité est comme l'envers du précédent. Après le tableau de nos grandeurs morales, voici celui de nos misères.

Saint Thomas, dans cette peinture qu'il fait des mœurs humaines, entend parfaitement le contraste. Après avoir magnifiquement montré en quoi consiste la Fin dernière de l'homme (qq. 1-5), puis savamment analysé l'Action, cette subtile activité spirituelle (6-21) et passionnée (22-48) tout ensemble, par laquelle chacun peut espérer, Dieu aidant, s'acheminer à sa fin suprême, il a déterminé quelles sont les ressources qui viennent s'ajouter aux puissances de l'âme pour nous permettre de travailler à notre développement complet, quels sont, comme il dit, « les principes intérieurs » de nos élévations théologales et morales, celles qui de toutes manières nous adaptent à nos fins naturelles et surnaturelles (49-70). Maintenant il recherche quels sont « les principes intérieurs » de nos déchéances, les tristes facilités que l'homme peut avoir à se détourner de ses vraies fins (71-89).

La présente étude, en opposition avec celle qui la précède, est donc cependant sur le même plan, si l'on peut dire, et pousse l'analyse à la même profondeur, au delà des actes discernant les états et scrutant les habitudes. Le titre exact serait : Traité des vices. C'est du reste celui que l'auteur écrit en tête de son prologue. Car ce qui s'oppose directement à la vertu, habitude contre habitude, c'est le vice.

Ou plus complètement : Traité des vices et des péchés. — Car il y a une différence entre ce traité et le précédent. A propos de la vertu on s'est beaucoup

plus préoccupé de l'habitude qu'elle est, que de l'acte bon auquel elle incline, tandis que dans l'étude du vice on aura surtout en vue les actions mauvaises ou péchés, qui en sont le fruit. Il faut même dire que si la vertu a été examinée en elle-même, le vice ne le sera qu'à travers son acte. Aussi peut-on considérer le traité de la vertu comme une suite et une application du petit traité des habitudes placé en tête (49-54), au lieu que celui du vice et du péché, tout en continuant d'explorer les habitudes, et même d'une façon tout à fait singulière pour ce qui est du péché originel, sera surtout une application à l'action devenue mauvaise de ce qui a été dit plus haut touchant la distinction des actes humains (18-21). A cause de cela, et pour plus de simplicité, nous avons cru pouvoir nous borner à ce titre : Le péché.

Le péché est la misère de l'être spirituel, et au fond son seul mal. Pourtant, il arrive à des humains de s'y complaire, de s'y délecter, jusqu'à en mourir spirituellement. Pascal dit : « Qu'ils s'en saoulent et qu'ils y meurent... ». Saint Thomas citera plus loin (87, art. 3, sol. 1) un texte de saint Grégoire aussi puissamment évocateur que celui qu'on vient de lire : « L'homme pèche, dit-il, en ce qu'il a d'éternel... ». C'est donc tout le drame de notre destinée qui se joue là. Une grande expérience va être décrite dans ces pages, tout ce qu'il y a de lamentable dans les mœurs humaines, en quoi le christianisme a révélé tant de profondeur et de complexité, et dont il a fait prendre un sentiment si aigu. La triste histoire de la créature préférée au Créateur, de l'éphémère battant en brèche les réalités immortelles. La vie spirituelle détournée de son cours.

Telle est la matière morale que saint Thomas va sonder et analyser sans se départir de son

habituelle sérénité, selon sa méthode de haute sagesse, austère en sa forme et dépouillée de tout ce qui n'est pas la pure lucidité de l'esprit. — Esprit de géométrie, dira-t-on? En apparence peut-être, et à ne regarder que bien superficiellement les choses; car d'aucuns aimeraient sans doute qu'une pareille matière fût traitée de façon plus palpitante. — Mais disons plutôt : Esprit de finesse et d'extrême pénétration, qui à tout propos donne tant à réfléchir, fait voir les choses si à fond et dans une si entière vérité.

Saint Thomas juge du péché à la lumière de la raison : ici même il allègue souvent l'autorité du Philosophe. Mais que le Théologien l'emporte! Et comme on voit bien, dans ce traité plus qu'en d'autres, que nous sommes ici en théologie morale, observant et appréciant toutes choses à la lumière et selon les données de la foi. Aussi, après la sainte Ecriture, le maître par excellence, celui qui fait autorité beaucoup plus qu'Aristote, c'est saint Augustin. Après, c'est saint Grégoire. Deux grands moralistes chrétiens, et, le premier surtout si entendu aux affaires de l'âme et de la convoitise humaine.

Souvenons-nous que cette théologie du péché reste générale. Dans sa morale spéciale (2^a-2^{ae}), l'auteur reprendra les péchés un à un, en les rattachant à chacune des vertus auxquelles ils font opposition. Pour le moment, ainsi qu'il fait du reste en toute cette partie de son ouvrage (1^a-2^{ae}), il prend la mesure des choses et essaie d'en donner une vue d'ensemble et une explication. Il examine ici tour à tour la nature du mal, sa distinction, sa gravité comparée, son établissement dans l'âme (71-74). Puis, il en pèse toutes les causes, causes intérieures (75-78), causes extérieures (79-84). Et il en dénonce tous les effets (85-89). On peut être assuré que rien n'est omis de ce qui peut révéler à l'homme l'étendue

de son mal, du seul qui l'éloigne de Dieu. Ce n'est pas chez saint Thomas que l'on trouvera, par exemple, une morale sans péché originel, comme il arrive qu'on la rencontre chez nos modernes auteurs de théologie morale.

Les 108 articles du traité ne pouvant matériellement tenir en un seul volume, nous irons dans le tome premier jusqu'aux causes intérieures du péché inclusivement. Le tome second contiendra de la sorte tout ce qui concerne les causes extérieures et les effets. Ainsi, chaque tome aura un peu son caractère propre : le premier fera surtout voir la composition intime du péché, le second en découvrira davantage les liaisons extérieures, les ravages immenses, la longue traînée héréditaire depuis l'origine de l'humanité, et l'inéluctable retentissement jusque dans l'éternité.

Passe-Prest, le 9 mai 1929.

R. BERNARD, O. P.

LE PÉCHÉ

QUESTION 71.

LA NATURE DU PÉCHÉ.

Après l'étude des vertus vient celle des vices et des péchés. Et à ce propos six grandes sortes de considérations s'offrent à l'esprit : 1° Considérations sur ce que peuvent être en eux-mêmes les vices et les péchés; 2° sur la distinction des péchés; 3° sur la comparaison des uns avec les autres; 4° sur le siège du péché dans l'âme; 5° sur sa cause; 6° sur ses effets [1].

Six questions sur le premier point : 1. Le vice est-il le contraire de la vertu? — 2. Est-il contre nature? — 3. Du vice ou de l'acte vicieux, lequel est pire? — 4. L'acte vicieux peut-il exister en

QUÆSTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE[1].

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. Circa quæ sex consideranda occurrunt : primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum; tertio, de comparatione eorum ad invicem; quarto, de subjecto peccati; quinto, de causa ejus; sexto, de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex : 1. Utrum vitium contrarietur virtuti. — 2. Utrum vitium sit contra naturam. — 3. Quid sit pejus, utrum vitium vel actus vitiosus. — 4. Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. — 5. Utrum in omni peccato sit aliquis

[1] Ms. B. N. Paris, 15347, fol. 91v.

même temps que la vertu? — 5. Y a-t-il un acte en tout péché? — 6. Que penser de la définition donnée par saint Augustin : « Le péché est tout ce qui est dit ou fait ou convoité contre la loi éternelle » [*2*].

ARTICLE 1.

Le vice est-il le contraire de la vertu?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas, car une chose, dit le Philosophe, n'a qu'un contraire, et le contraire de la vertu c'est le péché avec sa malice, ce n'est donc pas le vice qui se dit d'ailleurs de toutes sortes de choses, par exemple d'un organisme mal conformé.

2. La vertu dénote la perfection d'une puissance ou faculté, au lieu que le vice ne fait rien à la faculté.

3. Cicéron dit que la vertu est la santé de

---

actus. — 6. De definitione peccati quam Augustinus ponit, 22 Contra Faustum : « Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam ».

ARTICULUS I.

Utrum vitium contrarietur virtuti.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Uni enim unum est contrarium, ut probatur in 10 Metaphys. [cap. 4]. Sed virtuti contrariatur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium : quia vitium dicitur etiam si sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. PRÆTEREA, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. PRÆTEREA, Tullius dicit, 4 de Tusculanis Quæst. [cap. 13], quod « virtus est quædam sanitas animæ ».

l'âme. Le contraire de la santé est la maladie ou l'incapacité plutôt que le vice.

CEPENDANT, saint Augustin dit que le vice est la qualité qui rend une âme mauvaise. Or la vertu est la qualité qui rend parfaitement bon celui qui la possède. Vertu et vice sont donc bien deux contraires.

CONCLUSION : Il y a deux choses à considérer dans la vertu, sa nature et son but. Dans la nature même de la vertu on peut considérer ce qui se présente directement et ce qui est une conséquence. Directement, la vertu est la disposition d'un être à se bien comporter conformément à sa nature. D'où ce mot du Philosophe : « La vertu est chez l'être parfait la disposition au meilleur. Parfait s'entend de qui est en possession de sa nature ». Conséquemment, la vertu est une bonté de l'être, car la bonté consiste pour chacun à se réaliser convenablement dans le sens

---

Sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus, magis quam vitium. Ergo [1] virtuti non contrariatur vitium.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de Perfectione Justitiæ [cap. 2], quod « vitium est qualitas secundum quam malus est animus ». Virtus autem est « qualitas quæ facit bonum habentem », ut ex supradictis [qu. 55, art. 3, 4] patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

RESPONDEO dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare : scilicet ipsam essentiam virtutis; et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ : unde Philosophus dicit, in 7 Physic. [S. Th. lect. 5], quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est

[1] In ms. : *ergo... vitium* om. per homotel.

de sa nature. Quant au but de la vertu, c'est de faire accomplir de bonnes actions.

Trois choses, d'après cela, vont donc se trouver en opposition avec la vertu. Au but qu'elle poursuit s'oppose le péché, car ce mot désigne à proprement parler l'action désordonnée, au lieu que l'action vertueuse est celle qui est dans l'ordre et dans le devoir. A cette bonté qui est la conséquence de la vertu s'oppose la malice. Enfin, sur le point qui lui est directement essentiel, la vertu a pour opposé le vice. Car le vice d'une chose c'est bien, semble-t-il, de ne pas être dans les dispositions qui conviennent à sa nature. D'où le mot de saint Augustin : « Ce que vous voyez qui manque à la perfection d'une nature, vous pouvez dire que c'est du vice ».

SOLUTIONS : 1. Péché, malice et vice, ce sont

---

dispositum secundum naturam ». Ex consequenti autem consequitur quod virtus sit bonitas quædam : in hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis [qu. 56, art. 3] patet.

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur : nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium : vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit, in 3 de Lib. Arb. [cap. 14] : « Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem : sed peccatum qui-

là trois choses contraires à la vertu, mais pas sur le même point. Le péché contrarie la vertu dans son aptitude à bien agir, la malice dans sa bonté, le vice dans sa qualité propre de vertu.

2. La vertu n'est pas seulement la perfection de la faculté qui est au principe de l'acte, elle implique aussi la bonne disposition du sujet qui la possède, car chacun agit conformément à ce qu'il est actuellement et pour être en mesure de bien agir il faut avoir en soi de bonnes dispositions. C'est par là que le vice s'oppose à la vertu.

3. Cicéron avoue aussi que la maladie et l'incapacité sont des acheminements à l'état vicié de l'organisme : il y a d'abord la maladie, la fièvre par exemple, qui indique que le corps est en mauvais état; puis vient l'incapacité, quand la maladie met à bout de forces; enfin le vice,

---

dem contrariatur secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem secundum quod est bonitas quædam; vitium autem proprie secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus : et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc vitium virtuti opponitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Tullius dicit, in 4 de Tusculanis Quæst. [loc. cit. in arg.], « morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis » : in corporibus enim « morbum appellant totius corporis corruptionem », puta febrem vel aliquid hujusmodi; « ægrotationem » vero, « morbum cum imbecillitate; vitium » autem, « cum partes corporis inter se dissident ». Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, puta cum aliquis interius est male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operatio-

quand tous les organes se désagrègent. Si, corporellement, la maladie n'est pas encore l'incapacité puisqu'on peut être déjà malade et avoir quand même la force de vaquer à ses occupations habituelles, spirituellement, Cicéron lui-même le dit, cette distinction n'existe plus, sinon dans l'abstrait et, dès qu'on a dans l'âme de mauvaises dispositions et des affections déréglées, on devient par là même sans force pour remplir ses devoirs; c'est ce que dit l'Evangile : « On reconnaît l'arbre à son fruit », l'homme à ses œuvres. Quant au vice de l'âme, Cicéron explique en ce même passage que c'est, dans toute la vie, une décomposition des habitudes et des affections, une sorte de désagrégation interne. Et cela peut se présenter dans l'âme en dehors même d'un état de maladie ou d'incapacité, lequel se rencontre par exemple dans le péché de faiblesse ou de passion sans que ce soit pourtant le vice. Il résulte donc de tout ceci que le vice dit quelque chose de plus que la maladie ou l'incapacité, comme pareille-

---

nibus; « in animo tamen », ut ipse dicit, « hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni ». Necesse est enim quod quandocumque aliquis est interius male dispositus, habens inordinatum affectum, quod ex hoc affectu imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas : quia « unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur », idest homo ex opere, ut dicitur Matth. 12 [v. 33]. Sed « vitium animi », sicut Tullius ibidem dicit, « est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens ». Quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, ut puta cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam ægrotatio vel morbus : sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas; nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in 7 Physic. [loc. cit. in corpore]. Et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam ægrotatio vel morbus.

ment la vertu dit quelque chose de plus que la santé, la santé n'étant d'après Aristote qu'une certaine vertu. C'est pourquoi il vaut mieux opposer à la vertu le vice que de lui opposer simplement l'incapacité ou la maladie [3].

ARTICLE 2.

Le vice est-il contre nature?

DIFFICULTÉS : 1. Cela ne paraît pas possible. On vient de voir que le vice est le contraire de la vertu. Mais la vertu ne nous est pas naturelle, elle est chez nous infuse ou acquise. Le vice ne nous est donc pas antinaturel.

2. D'ailleurs on ne peut pas s'accoutumer à ce qui est contre nature : une pierre ne s'accoutume jamais à s'élever en hauteur, est-il dit aux Ethiques. Or il y a des gens qui s'accoutument au vice. Il n'est donc pas contre nature.

3. Ce qu'il y a de plus commun dans une nature ne saurait être contre nature. Or le vice

---

ARTICULUS II.

Utrum vitium sit contra naturam.

[Ad Rom., cap. 1, lect. 8; Ad Galat., cap. 5, lect. 6]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim virtuti contrariatur, ut dictum est [art. præced.]. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine, ut supra dictum est [qu. 63, art. 1, 2, 3]. Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. PRÆTEREA, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri, sicut « lapis nunquam assuescit ferri sursum », ut in 2 Ethic. dicitur [cap. 1]. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. PRÆTEREA, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in pluribus. Sed

est ce qu'il y a de plus commun parmi les hommes, suivant la parole de l'Evangile : « La route qui mène à la perdition est large et il y passe beaucoup de monde ». C'est dire que le vice n'est pas contre nature.

4. D'après ce que nous avons dit, le péché se rattache au vice comme l'acte à l'habitude. Mais le péché se définit contre la loi de Dieu, et la loi de Dieu c'est plus que la nature. Il vaut donc mieux dire aussi du vice qu'il est contre la loi que contre la nature.

CEPENDANT saint Augustin affirme que le vice comme tel est toujours contre nature.

CONCLUSION : Le vice est le contraire de la vertu. Or la vertu consiste pour chacun à être dans les bonnes dispositions qui conviennent à sa nature. Il faut donc appeler vice, en quelque réalité que ce soit, le fait qu'elle est dans des

---

vitia inveniuntur in hominibus ut in pluribus : quia, sicut dicitur Matth. 7 [v. 13], « lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam ». Ergo vitium non est contra naturam.

4. PRÆTEREA, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex supradictis [art. præced.] patet. Sed peccatum definitur esse « dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei » ; ut patet per Augustinum, 22 Contra Faustum [cap. 27]. Lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam sit contra naturam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in 3 de Lib. Arb. [cap. 13] : « Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est ».

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præced.], vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra [ibid.] dictum est. Unde oportet quod in qualibet re

dispositions contraires à sa nature. C'est bien du reste en pareil cas qu'il y a lieu de vitupérer, ce qui fait croire, dit saint Augustin, que vice est la racine de vitupérer.

Mais il faut remarquer que la nature d'une chose c'est avant tout sa forme, c'est la forme qui donne l'espèce. Or ce qui fait l'espèce humaine c'est l'âme raisonnable. Voilà pourquoi tout ce qui est contre l'ordre de la raison est proprement contre la nature de l'homme considéré en tant qu'homme, et ce qui est selon la raison est selon la nature de l'homme en tant qu'homme : « Le bien de l'homme, dit Denis, est de se conformer à la raison, et son mal est de s'en écarter ». Par conséquent, la vertu humaine, celle qui fait qu'un homme est vraiment bon et son œuvre aussi, est en conformité avec la nature humaine dans la mesure même où elle est en harmonie avec la

---

vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturæ. Unde et de hoc unaquæque res vituperatur : « a vitio » autem « nomen vituperationis detractum esse creditur », ut Augustinus dicit, in 3 de Lib. Arb. [cap. 14].

Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo illud quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod[1] autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. « Bonum » autem « hominis est secundum rationem esse », et « malum hominis est esse præter rationem », ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 22]. Unde virtus humana, quæ « hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit [Aristot. Ethic., lib. 2, cap. 6] », intantum est secundum natu-

[1] In ms. : *quod... inquantum homo* om. per homotel.

raison, et le vice est contre la nature humaine dans la mesure où il est contre l'ordre raisonnable.

SOLUTIONS : 1. Il est bien vrai que les vertus ne sont pas causées par la nature, du moins en leur état parfait. Cependant elles nous inclinent dans le sens de la nature, autrement dit, de la raison. Cicéron dit en effet que la vertu est l'habitude de se conformer à la raison comme naturellement. C'est par là que la vertu se trouve être conforme à la nature, et le vice, tout à l'opposé, contre nature.

2. Le Philosophe parle là de ce qui est contre nature au sens où « contre nature » s'oppose à « par nature », mais non point au sens où « contre nature » s'oppose à « selon la nature » à la manière dont on dit précisément des vertus qu'elles font agir selon la nature [4].

---

ram hominis, inquantum convenit rationi : vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinat ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis : dicit enim Tullius, in sua Rhetorica [De Invent. Rhetor., cap. 53], quod « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus ». Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam : et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

AD SECUNDUM, dicendum quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura : non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

3. C'est qu'il y a dans l'homme double nature, nature raisonnable et nature sensible. Et comme c'est par la vie des sens que l'on parvient à celle de la raison, à cause de cela il y a plus de gens à suivre les inclinations de la sensibilité qu'il n'y en a à suivre la règle de la raison, car il se trouve toujours plus de monde pour commencer une chose que pour la finir. Or les vices et les péchés proviennent justement parmi nous de ce qu'on suit le penchant de la sensibilité contre l'ordre de la raison [5].

4. Cela revient au même, comme c'est une même chose de pécher contre une œuvre d'art et de pécher contre l'art dont elle est le produit. Or l'ordre raisonnable est à la loi éternelle dans le rapport même d'une œuvre d'art à l'art qui la crée. Ce qui explique cette phrase de saint Augustin : « Dieu donne à toutes les natures

---

Ad tertium dicendum quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis : plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quod sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit, in 3 de Lib. Arb. [cap. 15], quod « a Deo habent omnes naturæ quod naturæ sunt : et intantum vitiosæ sunt, inquantum ab ejus, qua factæ sunt, arte discedunt ».

d'être ce qu'elles sont. Et elles deviennent vicieuses dans la mesure où elles s'éloignent de l'art qui les a créées ».

ARTICLE 3.

Le vice est-il pire que l'acte vicieux?

DIFFICULTÉS : 1. Il y a tout lieu de le penser puisqu'il est une mauvaise habitude, tandis que le péché n'est qu'une mauvaise action. En effet, l'acte passe et l'habitude demeure. Or, si un bien est meilleur lorsqu'il est plus durable, un mal doit être pire. Donc une mauvaise habitude est pire qu'une mauvaise action.

2. Une cause est plus que son effet. Or l'habitude est la cause qui donne à l'acte toute sa bonté comme toute sa malice. Elle est donc plus que l'acte dans le bien comme dans le mal.

3. Plusieurs maux sont plus à redouter qu'un seul. Or une mauvaise habitude est virtuellement

---

ARTICULUS III.

Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod vitium, idest habitus malus, sit pejus quam peccatum, idest actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

2. PRÆTEREA, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu in bonitate et malitia.

3. PRÆTEREA, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multarum malarum actionum. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

la source de beaucoup de mauvaises actions. Donc l'habitude du vice en est pire que l'acte.

CEPENDANT, pour un acte vicieux on est puni et c'est justice, tandis qu'on ne l'est pas pour une habitude vicieuse si cette habitude ne passe pas à l'acte. C'est donc que dans le vice l'acte est pire que l'habitude.

CONCLUSION : L'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte. Or il est évident que l'acte est plus que la puissance dans le bien comme dans le mal : il est mieux de bien agir que de pouvoir bien agir, et plus blâmable de mal agir que de pouvoir mal agir. Par suite, l'habitude doit tenir dans le bien comme dans le mal un rang intermédiaire entre la puissance et l'acte : ce qui revient à dire que si la bonne ou la mauvaise habitude ont plus de bonté ou de malice que la puissance, elles en ont moins que l'acte.

C'est du reste visible dans le fait qu'une habitude n'est qualifiée bonne ou mauvaise que parce

---

SED CONTRA, in actu vitioso aliquis juste punitur : non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quam habitus vitiosus.

RESPONDEO dicendum quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et in malo præeminet potentiæ, ut dicitur in 9 Metaphys. : melius est enim bene agere quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum : ut scilicet, sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui.

Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus.

qu'elle incline à l'acte bon ou à l'acte mauvais de sorte que c'est la bonté ou la malice de l'acte qui fait la qualité de l'habitude, et ceci prouve qu'il y a plus de bonté ou de malice dans l'acte que dans l'habitude puisqu'il y a toujours plus dans la cause que dans l'effet.

SOLUTIONS : 1. Rien n'empêche qu'une chose soit plus importante qu'une autre absolument et moins importante relativement. On juge de l'importance absolue par ce qu'il y a d'essentiel aux deux choses, et de l'importance relative par ce qu'elles ont d'accidentel. Or nous avons montré d'après l'essence même des deux que l'acte l'emporte sur l'habitude dans le bien comme dans le mal. Que l'habitude soit plus durable que l'action, c'est accidentel et cela vient de ce que l'une et l'autre se trouvent dans une nature qui ne peut agir toujours et dont l'action a un cours transitoire. Ainsi donc l'acte a une supériorité absolue dans le bien comme dans le mal, mais l'habitude a une supériorité relative.

Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus : quia « propter quod unumquodque illud magis est ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque : secundum quid autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem [in corp.] ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus potior est tam in bonitate quam in malitia : sed habitus est potior secundum quid.

2. L'habitude est pour l'acte une cause efficiente, mais l'acte est pour l'habitude une cause finale. Or c'est de la cause finale que dépend la qualité de bien et de mal. Et c'est pour cela que l'acte l'emporte sur l'habitude dans le bien et dans le mal [6].

3. Ceci non plus ne confère pas à l'habitude une supériorité absolue, car une habitude n'est pas absolument parlant plusieurs actes, elle les contient virtuellement, c'est-à-dire d'une manière toute relative.

ARTICLE 4.

Le péché peut-il exister en même temps que la vertu ?

DIFFICULTÉS : 1. Apparemment non, puisque le péché qui est l'acte du vice est une des choses contraires à la vertu et que des contraires ne peuvent exister ensemble dans un même sujet.

AD SECUNDUM dicendum quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis : sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

AD TERTIUM dicendum quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.

[Supra, qu. 63, art. 2, ad 2; infra, qu. 73, art. 1, ad 2; 2^a $2^{æ}$, qu. 24, art. 12; De Virtut., qu. 1, art. 1, ad 5]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum

2. Si le péché est pire que le vice, la mauvaise action pire que la mauvaise habitude, comme le vice ne peut exister en même temps et dans le même sujet que l'habitude, le péché ne le peut pas davantage.

3. La défaillance arrive dans les choses de la volonté comme elle arrive dans celles de la nature. Or elle n'arrive jamais dans les choses naturelles que par corruption des vertus de la nature : c'est le cas des monstres. Dans les choses volontaires elle n'arrive donc jamais non plus que par corruption des vertus de l'âme. Ainsi donc le péché et la vertu ne peuvent exister dans le même individu.

CEPENDANT, au dire du Philosophe, la vertu s'engendre et se perd par des causes contraires. Si un seul acte vertueux ne fait pas la vertu, un seul péché ne la défait pas. Donc vertu et péché

---

virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est [art. 1]. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. PRÆTEREA, peccatum est pejus quam vitium, idest actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

3. PRÆTEREA, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in 2 Physic. [cap. 8]. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis : sicut « monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine », ut dicitur in 2 Physic. [ibid.]. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ. Et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in 2 Ethic. [cap. 3], quod per contraria virtus generatur et cor-

peuvent exister en même temps dans le même sujet.

CONCLUSION : Le péché se compare à la vertu comme un acte mauvais à une bonne habitude. Or une habitude dans l'âme n'est pas comme la forme dans une réalité naturelle. Une forme naturelle produit nécessairement l'acte pour lequel elle est faite, aussi ne peut-elle se rencontrer avec l'acte d'une forme contraire : la chaleur n'engendre pas le froid, un corps moins lourd que l'air ne se met pas à descendre, à moins qu'une poussée extérieure ne l'y force. Mais une habitude dans l'âme ne produit pas nécessairement son acte, on se sert d'elle comme on veut, ce qui explique que tout en ayant en soi une habitude on puisse ne pas s'en servir ou même agir en sens contraire. Et c'est ainsi que tout en ayant de la vertu on peut faire acte de péché.

---

rumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra [qu. 51, art. 3] habitum est. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

RESPONDEO dicendum quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem : unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo « utitur eo cum voluerit ». Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. Et sic potest habens virtutem procedere ad contrarium actum peccati.

Pour ce qui est de l'acte de péché, considéré par rapport à l'habitude vertueuse il n'a pas de quoi la détruire s'il reste unique, car, de même qu'un seul acte ne fait pas prendre une habitude, un seul ne la fait pas perdre. Mais si l'acte de péché est considéré par rapport à la cause de la vertu, alors il est possible que des vertus se perdent par un seul acte. En effet n'importe quel péché mortel fait perdre la charité, et comme la charité est la racine de toutes les vertus infuses en tant que vertus, c'est assez d'un seul acte de péché mortel pour faire disparaître avec la charité toutes ces vertus infuses, du moins en tant que vertus, — je mets cette précision à cause de la foi et de l'espérance qui restent après le péché mortel mais à l'état d'habitudes informes, et ainsi ne sont plus des vertus. — Le péché véniel n'étant pas, lui, contraire à la charité, ne la fait pas perdre ni les autres vertus non plus. Quant

---

Actus autem peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum : sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra [qu. 63, art. 2, ad 2] dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quæ est radix omnium infusarum virtutum, inquantum sunt virtutes : et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati.

aux vertus acquises, ce n'est pas assez du seul acte d'un péché, quel qu'il soit, pour les faire perdre. Par conséquent, si le péché mortel ne peut exister en même temps que les vertus infuses, il peut cependant exister en même temps que les vertus acquises. Et pour le péché véniel, il est tout-à-fait compatible et avec les vertus infuses et avec les vertus acquises [7].

SOLUTIONS : 1. Le péché contrecarre la vertu non pas en elle-même mais dans son acte, et c'est pourquoi le péché n'est pas compatible avec l'acte vertueux, mais il est compatible avec l'habitude vertueuse.

2. Le vice s'oppose directement à la vertu comme le péché à l'acte de la vertu, et c'est pourquoi le vice exclut la vertu comme le péché en exclut l'acte.

3. Les vertus de la nature agissent par nécessité, c'est ce qui explique que si elles sont intègres on

---

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis : omnino [1] potest tamen etiam simul esse cum aliquibus habitibus infusis, et cum virtutibus acquisitis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis : potest tamen simul esse cum habitu.

AD SECUNDUM dicendum quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso. Et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

AD TERTIUM dicendum quod virtutes naturales agunt ex necessitate : et ideo, integra existente virtute, nunquam potest peccatum in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate : unde non est similis ratio.

---

[1] In ms. : *omnibus.*

ne puisse les trouver en défaut dans leur acte. Mais les vertus de l'âme ne produisent pas le leur par nécessité. Le cas n'est donc pas le même.

ARTICLE 5.

Y a-t-il un acte dans tout péché?

DIFFICULTÉS : 1. Vraisemblablement oui. Car ce qu'est le mérite par rapport à la vertu, le péché l'est par rapport au vice. Or il n'y a pas de mérite sans acte. Donc pas de péché non plus.

2. Saint Augustin fait observer que le péché est tellement quelque chose de volontaire que si une chose n'est pas volontaire, elle n'est pas péché. Mais on ne peut avoir quelque chose de volontaire si ce n'est par un acte de volonté.

3. Si le péché peut avoir lieu sans aucun acte, alors il existe du fait même qu'on cesse l'acte que l'on doit accomplir. Or celui qui ne remplit

---

ARTICULUS V.

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

[2 Sent., dist. 35, art. 3; De Malo, qu. 2, art. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse sine aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. [De Vera Relig., cap. 14], quod « omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum ». Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. PRÆTEREA, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab

jamais son devoir, c'est continûment qu'il cesse d'agir comme il faudrait. C'est donc continûment qu'il pèche : ce qui est faux. Il n'est donc pas vrai qu'on puisse pécher sans rien faire.

CEPENDANT, nous lisons en saint Jacques : « Savoir faire le bien et n'en rien faire est un péché ». Mais pas n'est besoin d'un acte pour ne rien faire. Donc il peut y avoir péché à ne pas agir.

CONCLUSION : C'est principalement le péché d'omission qui est ici en cause. Sur la nature de ce péché les opinions sont partagées. Certains disent que dans tout péché de cette sorte il y a un acte, soit un acte intérieur, soit un acte extérieur. Acte intérieur, par exemple, lorsqu'on veut positivement ne pas aller à l'église quand on y est obligé. Acte extérieur, par exemple lorsqu'à l'heure d'aller à l'église ou le temps d'auparavant on se livre à des occupations qui vont empêcher

---

actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret : quod est falsum. Non igitur est aliquod peccatum absque actu.

SED CONTRA est quod dicitur Jac. 4 [v. 17] : « Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi ». Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

RESPONDEO dicendum quod ista quæstio principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire : qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti

qu'on y aille. Ce dernier cas ne paraît pas d'ailleurs si différent du premier, car vouloir une chose lorsqu'elle est incompatible avec une autre c'est vouloir positivement se passer de cette autre, à moins que par hasard l'individu ne pèse pas que ce qu'il veut faire est un obstacle à ce qu'il doit faire, auquel cas il pourrait encore être taxé de négligence et jugé coupable. — D'autres disent au contraire qu'il n'y a pas nécessairement un acte dans le péché d'omission : ne pas faire ce qu'on doit, c'est là tout ce péché.

Ces deux opinions ont du vrai. Si on ne comprend en effet dans le péché d'omission que ce qu'il a d'essentiel, alors il y suffit parfois d'un acte intérieur comme vouloir ne pas se rendre à l'église; mais il peut même quelquefois se passer d'acte tout à fait, aussi bien d'acte intérieur que d'acte extérieur, comme il arrive à celui qui à l'heure d'aller à l'église ne songe à rien, pas plus à y aller qu'à ne pas y aller. — Si au contraire on comprend aussi dans le péché d'omission

---

vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. — Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus : ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam : quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ad ecclesiam ire, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. — Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est pecca-

ce qui en est la cause ou occasion, il faut nécessairement qu'il y ait là un acte. Il n'y a en effet de péché d'omission que lorsqu'on laisse de côté une chose qu'on peut réellement faire et ne pas faire. De sorte que si l'on vient à ne pas la faire, il faut qu'il y ait à cela une cause ou occasion, soit sur le moment, soit précédemment. Et si même il s'agit d'une cause qui ne dépend pas de nous, l'omission n'est nullement un péché, par exemple quand c'est la maladie qui fait qu'on ne va plus à l'église. Mais si la cause ou occasion dépend de la volonté, l'omission est un péché et alors il faut toujours que cette cause, puisqu'elle est volontaire, contienne un acte au moins intérieur de volonté.

Cet acte de volonté porte parfois directement sur l'omission même, par exemple lorsqu'on est décidé à ne pas aller à l'église pour n'avoir pas à se gêner. Un tel acte, c'est essentiellement le péché d'omission, car la volonté que l'on met à un péché, quel qu'il soit, c'est cela même qui

---

tum omissionis nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione conjuncta vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati : sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati : et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis.

Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem : puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem : voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod volun-

fait le péché puisque l'acte volontaire est de l'essence du péché. — D'autres fois, en revanche, l'acte de volonté porte directement sur autre chose qui constitue un obstacle à ce qu'il y aurait à faire, soit que la chose se présente au moment même comme il arrive à qui veut faire sa partie de jeu quand le devoir serait d'aller à l'église, soit qu'elle ait lieu auparavant comme lorsqu'on s'obstine à veiller tard le soir et qu'après cela on n'est plus assez matinal pour aller à l'église. L'acte alors, acte intérieur ou même extérieur, n'est qu'accidentellement une omission, car l'omission découle de ce qu'on fait mais n'est pas dans l'intention, ce qui est précisément la définition de l'accidentel. Il est donc évident que le péché d'omission dans ce cas-là est bien toujours accompagné ou précédé d'un acte, mais que cet acte pourtant lui demeure accidentel. Or comme on doit juger des choses d'après ce qui leur est essentiel et non d'après ce qui leur est accidentel, il est permis de dire avec plus de vérité qu'il

---

tarium est de ratione peccati. — Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito : sive illud in quod fertur voluntas sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando oportet ad ecclesiam ire; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem : quia omissio sequitur præter intentionem; hoc autem dicimus esse per accidens, quod est præter intentionem, ut patet in 2 Physic. [cap. 5]. Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Judicium autem dandum est de rebus secundum id quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde

peut y avoir un péché en dehors de tout acte. Sans quoi, lorsqu'il s'agit des autres péchés actuels, il faudrait pareillement rapporter à l'essence les actes et occasions qui ne servent que de circonstances [8].

SOLUTIONS : Il faut plus de choses pour le bien que pour le mal puisque le bien dépend, comme dit Denys, de l'entière intégrité de la cause, et le mal du moindre défaut. C'est pourquoi il peut y avoir péché, soit à faire ce qu'il ne faut pas, soit à ne pas faire ce qu'il faut, au lieu qu'il n'y a de mérite que si l'on fait bien volontairement tout ce qu'il faut. Et voilà comment on peut pécher, mais non pas mériter, sans agir.

2. Une chose est volontaire, est-il dit aux Ethiques, non seulement parce qu'il tombe sur elle un acte de volonté mais parce qu'il est en notre pouvoir qu'elle soit ou ne soit pas. Dès lors le fait même de ne pas vouloir peut être dit volontaire puisqu'il est au pouvoir de l'homme de vouloir et de ne vouloir pas.

---

verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

AD PRIMUM ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum : eo quod « bonum contingit ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus », ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 22]. Et ideo peccatum potest contingere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet : sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in 3 Ethic. [cap. 5]. Unde etiam

3. Le péché d'omission s'oppose au précepte positif, qui oblige toujours mais pas à tout moment. Aussi est-ce un péché qui existe seulement quand on cesse d'agir au moment où le précepte oblige.

ARTICLE 6.

La définition donnée par saint Augustin est-elle bonne?

DIFFICULTÉS : 1. Dire que le péché est « toute action, parole ou convoitise contre la loi éternelle », c'est le définir toujours par un acte. Mais nous venons de voir qu'il n'y a pas toujours un acte dans le péché. La définition ne s'applique donc pas à tout péché.

2. Ailleurs saint Augustin définit le péché comme une volonté de retenir ou d'acquérir ce que ne permet pas la justice. Mais cette volonté,

---

ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

AD TERTIUM dicendum quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligabat.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter definiatur peccatum esse « dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam ».

[2 Sent., dist. 35, art. 2; De Malo, qu. 2, art. 1]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur : « Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam [Aug., Contra Faust., lib. 22, cap. 27] ». Dictum enim, vel factum, vel concupitum, importat aliquem actum, ut dictum est [art. præced.]. Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, in libro de Duabus

c'est une convoitise, c'est le désir au sens le plus large du mot. Il eût donc suffi de dire que le péché est une convoitise. Il n'y avait pas à ajouter parole ou action.

3. Comme le bien et le mal, on le sait, dépendent principalement de la fin, le péché consiste proprement, semble-t-il, à se détourner de sa fin. De là vient que saint Augustin le définit aussi par rapport à cela. Il dit dans un endroit que pécher n'est pas autre chose que « de négliger les réalités éternelles pour s'attacher aux réalités temporelles ». Et dans un autre passage il dit que « toute la perversité humaine consiste à se servir de ce dont on devrait jouir, et à jouir de ce dont on devrait se servir ». Or la définition susdite ne fait aucune mention d'un pareil éloignement de nos vraies fins. Elle n'est donc pas suffisante.

Animabus [cap. 11] : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat ». Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere, « Peccatum est concupitum contra legem æternam »; nec oportuit addere, « dictum vel factum ».

3. Præterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine : nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis [qu. 18, art. 6] patet. Unde et Augustinus, in 1 de Lib. Arb. [cap. 11], per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod « peccare nihil est aliud quam, neglectis æternis, temporalia sectari » : et in libro Octoginta trium Quæst. [qu. 30], dicit quod « omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis ». Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Dire qu'une chose est contre la loi, c'est dire qu'elle est défendue. Mais dans le péché les choses ne sont pas toutes mauvaises parce qu'elles sont défendues, il y en a qui sont défendues parce qu'elles sont mauvaises. C'est donc une erreur de définir en général le péché comme une chose qui est contre la loi de Dieu.

5. Le péché, avons-nous dit, c'est le mal dans l'action humaine. Or le mal de l'homme, dit Denys, c'est d'aller contre la raison. Il eût donc mieux valu définir que le péché est contre la raison que de dire qu'il est contre la loi éternelle.

CEPENDANT, l'autorité de saint Augustin se suffit à elle-même.

CONCLUSION : Le péché, d'après ce que nous avons dit, n'est rien d'autre que l'acte humain mauvais. — Un acte est humain dès lors qu'il est volontaire, de façon élicite, comme le fait même de vouloir ou de choisir, ou de façon impérée,

---

4. PRÆTEREA, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala quia prohibita, sed quædam sunt prohibita quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit contra legem Dei.

5. PRÆTEREA, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis [art. 1; qu. 21, art. 1] patet. Sed « malum hominis est contra rationem esse », ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 22]. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Augustini.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis [loc. cit. in arg. 5] patet, peccatum nihil est aliud quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod sit voluntarius, sicut ex dictis [qu. 1, art. 1] patet : sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a

comme l'activité extérieure de parole ou d'action. — Un acte humain est mauvais par là même qu'il manque de mesure. Or une chose est mesurée si elle s'ajuste à une règle et démesurée si elle elle s'écarte de la règle. Pour la volonté humaine il y a deux règles, l'une toute proche et homogène qui n'est autre que la raison humaine elle-même, l'autre qui sert de règle suprême et c'est la loi éternelle, la raison de Dieu en quelque sorte.

Voilà pourquoi saint Augustin a mis dans la définition du péché deux parties. L'une concerne la substance de l'acte humain et c'est pour ainsi dire le matériel du péché, que désignent ces mots « action, parole ou désir ». L'autre se rapporte à ce qu'il y a de mal dans l'acte et c'est pour ainsi dire le formel du péché, qui tient dans les mots « contre la loi éternelle » [9].

SOLUTIONS : 1. Affirmation et négation sont du même genre, de sorte qu'en mentionnant ce

---

voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem humanus actus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua et homogenea, alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo : unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, « dictum vel factum vel concupitum »; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, « contra legem æternam ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus : sicut in divinis « genitum » et « ingenitum » ad relationem, ut Augustinus

qui est dit, ce qui est fait, on doit aussi comprendre ce qui n'est pas dit, ce qui n'est pas fait.

2. Sans doute, la cause première du péché est dans la volonté puisque c'est elle qui commande tous les actes volontaires et que le péché ne se rencontre qu'en ces actes-là : voilà pourquoi saint Augustin quelquefois le définit uniquement par la volonté. Mais comme les actes extérieurs, ayant leur malice à eux, ne laissent pas d'appartenir aussi à la substance du péché, il était nécessaire de mettre dans la définition quelque chose qui se rapportât à eux.

3. La loi éternelle premièrement et principalement ordonne l'homme aux grandes fins, mais conséquemment elle le fait se tenir bien dans l'usage des moyens. Aussi, parler de cette loi dans les termes mêmes de la définition c'est avoir en vue l'éloignement de la fin humaine et tous les autres désordres qui s'ensuivent.

---

dicit, in 5 de Trin. [cap. 6, 7]. Et ideo pro eodem est accipiendum « dictum » et « non dictum », « factum » et « non factum ».

Ad secundum dicendum quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum : et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccata. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut supra dictum est [qu. 20, art. 1, 2, 3], necesse fuit quod in definitione poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum quod lex æterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit « contra legem æternam », tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

4. Lorsque l'on dit que le péché n'est pas toujours mal parce que défendu, cela s'entend d'une défense portée par le droit positif. Car si l'on se réfère au droit naturel tel qu'il est contenu premièrement dans la loi éternelle et secondairement dans la faculté de juger naturelle à la raison humaine, alors on peut dire que le péché est toujours mal parce que défendu, car une chose répugne au droit naturel dès lors qu'elle n'est pas dans l'ordre.

5. Les théologiens considèrent dans le péché l'offense de Dieu, le philosophe moraliste y voit une chose contraire à la raison. Saint Augustin a donc mieux fait de le définir par opposition à la loi éternelle que par opposition à la raison. D'autant que la loi éternelle nous servira de règle sur beaucoup de points qui dépassent la raison, par exemple en tout ce qui est de la foi [10].

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum : ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum : a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc quod est contra rationem : præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUESTION 72.

LA DISTINCTION ENTRE LES PÉCHÉS.

Il faut faire maintenant la distinction entre les péchés, et aussi bien entre les vices. Neuf questions à ce propos : 1. Est-ce par leurs objets que les péchés se distinguent spécifiquement? — 2. De la distinction entre péchés de l'esprit et péchés de la chair. — 3. Est-ce aussi d'après leurs causes que les péchés se distinguent? — 4. Est-ce d'après les personnes contre qui ils sont faits? — 5. D'après la diversité de la peine qu'ils encourent? — 6. Se divisent-ils en péchés d'omission et en péchés de commission? — 7. Ou encore suivant leurs divers degrés d'avancement dans l'action? — 8. Par excès et par défaut? — 9. D'après les circonstances? [**11**].

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM VEL VITIORUM.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum.

Et circa hoc quæruntur novem : 1. Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta. — 2. De distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. — 3. Utrum distinguuntur secundum causas. — 4. Utrum secundum eos in quos peccantur. — 5. Utrum secundum diversitatem reatus. — 6. Utrum secundum omissionem et commissionem. — 7. Utrum secundum diversum processum peccati. — 8. Utrum secundum abundantiam et defectum. — 9. Utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICLE 1.

Les péchés diffèrent-ils spécifiquement par leurs objets?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas. Car les actes humains sont dits bons ou mauvais avant tout d'après leur fin. Mais le péché n'est pas autre chose qu'un acte humain qui est mauvais. Il semble donc qu'on doive distinguer spécifiquement les péchés d'après leurs fins plutôt que d'après leurs objets.

2. Le mal étant une privation se distingue d'après l'espèce de réalité à laquelle il s'oppose. Or le péché, c'est le mal dans l'action humaine. La distinction des péchés dépend donc des réalités auxquelles ils s'opposent plutôt que des objets qu'ils se proposent.

3. Si la différence venait ici des objets, il serait impossible de rencontrer un péché de même

---

ARTICULUS I.

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

[Infra, art. 3, 8; De Malo, qu. 2, art. 6, qu. 14, art. 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra [qu. 18, art. 6] ostensum est. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est [qu. 21, art. 1; qu. 71, art. 1], videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie, magis quam secundum objecta.

2. PRÆTEREA, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum objecta.

3. PRÆTEREA, si peccata specie differrent secundum

espèce avec des objets différents. Et pourtant cela se rencontre : ainsi l'orgueil existe dans des choses spirituelles et dans des choses matérielles, l'avarice existe également en des domaines divers. La distinction spécifique ne tient donc pas à cela.

CEPENDANT, le péché est action, parole ou désir contre la loi de Dieu. Mais toutes ces choses-là sont des actes et à ce titre elles se distinguent spécifiquement par leurs objets.

CONCLUSION : Deux éléments, avons-nous dit, concourent à la définition du péché : l'acte volontaire, et le désordre qui lui vient de son éloignement de la loi divine. Mais de ces deux éléments le pécheur n'a directement en vue que le premier, ayant simplement l'intention d'accomplir en telle matière tel acte volontaire; l'autre élément, c'est-à-dire le désordre de l'acte, n'entre qu'acciden-

---

objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata : nam superbia est et in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit, in libro 34 Moral. [cap. 23]; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

SED CONTRA « peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei [Aug. Contra Faust., lib. 22, cap. 27] ». Sed dicta vel facta vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta : quia actus per objecta distinguuntur, ut supra [qu. 18, art. 5] dictum est. Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [qu. 71, art. 6], ad rationem peccati duo concurrunt : scilicet actus voluntarius; et inordinatio ejus, quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum

tellement dans ses vues, car nul n'agit, dit Denys, en portant son intention au mal. Or il est évident qu'une espèce se tire toujours de ce qui est essentiel et non de ce qui est accidentel, parce que ce qui est accidentel ne peut jamais définir une espèce. Et c'est pourquoi la distinction entre les péchés se fait plutôt du côté des actes volontaires que du côté du désordre qui y est impliqué. Mais les actes volontaires, comme nous l'avons montré dans les premiers traités, se distinguent spécifiquement par leurs objets. Entre les péchés c'est donc là aussi qu'est la distinction proprement spécifique [**12**].

SOLUTIONS : 1. Cela revient au même, car pour l'acte de volonté, qui est primordial en tout péché, la fin est comme un objet puisque c'est toujours principalement en elle que consiste l'attrait du bien recherché.

---

voluntarium exercere in tali materia : aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis; « nullus » enim « intendens ad malum operatur », ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 14, 22]. Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum id quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens : quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus est ostensum [qu. 18, art. 5]. Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum objecta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod finis principaliter habet rationem boni : et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in peccato, sicut objectum. Unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta et secundum fines.

2. Les péchés ne sont pas de pures privations mais des actes privés de l'ordre qu'ils devraient avoir. Et c'est pourquoi on les distingue par les objets que ces actes poursuivent plutôt que par les choses mêmes auxquelles les péchés s'opposent. D'ailleurs c'est aux vertus qu'ils s'opposent, et s'il fallait les distinguer par là, cela reviendrait au même puisque les vertus se distinguent, elles aussi, par leurs objets.

3. Rien n'empêche de trouver en des réalités différentes d'espèce ou de genre un seul et même objet formel d'où le péché reçoive sa note spécifique. C'est ainsi qu'en des domaines divers l'orgueil cherche uniquement l'excellence, et l'avarice au contraire, une certaine abondance de ce qui est utile dans l'existence.

Ad secundum dicendum quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum objecta actuum, quam secundum opposita. — Quamvis etiam si distinguerentur secundum oppositas virtutes, in idem rediret : virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra [qu. 60, art. 5] habitum est.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus, invenire unam formalem rationem objecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit : avaritia vero abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ARTICLE 2.

Convient-il de distinguer les péchés de l'esprit d'avec ceux de la chair?

DIFFICULTÉS : 1-2. Nullement, car il y a quelque chose de charnel dans tous les péchés. L'Apôtre le laisse à entendre lorsqu'il compte parmi les œuvres de la chair des péchés comme « l'idolâtrie, la magie, etc... » ou lorsqu'il dit que pécher c'est « vivre ou marcher selon la chair ».

3. D'autre part, il y a quelque chose de spirituel même dans les péchés de la chair. C'est en effet la partie supérieure de l'âme qui est esprit :

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

[2ª 2æ, qu. 118, art. 6; 1 Cor., cap. 6, lect. 3; 2, cap. 7, lect. 1; Ad Galat., cap. 5, lect. 5]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus, ad Galat. 5 [v. 19 sqq.] : « Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia », etc. : ex quo videtur quod omnium peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. PRÆTEREA, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom.[1] 8 [v. 13] : « Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis ». Sed vivere vel ambulare secundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. PRÆTEREA, superior pars animæ, quæ est mens

[1] In ms. : *Exod.*

esprit ou raison ici c'est tout un. Or tout péché dérive de là puisque c'est à la raison supérieure, dirons-nous plus loin, de donner le consentement à l'acte. Les mêmes péchés sont donc à la fois charnels et spirituels.

4. Enfin, s'il y a des péchés qui soient à un titre spécial des péchés de la chair, il semble qu'on doive l'entendre avant tout de ceux que l'homme commet « contre son propre corps » : or l'apôtre dit ceci uniquement des péchés d'impudicité. Et pourtant, ailleurs il va jusqu'à mettre l'avarice au nombre des péchés de la chair.

CEPENDANT saint Grégoire dit formellement que sur les sept péchés capitaux il y en a cinq qui sont des péchés de l'esprit et deux qui sont des péchés de la chair [13].

CONCLUSION : Les péchés, comme nous l'avons dit, sont spécifiés par leurs objets. Or tout péché

---

vel ratio, spiritus nominatur : secundum illud Ephes. 4 [v. 23] : « Renovamini spiritu mentis vestræ », ubi « spiritus » pro « ratione » ponitur, ut ibi Glossa dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum : quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra [qu. 74, art. 7] dicetur. Ergo peccata carnalia sunt et spiritualia. Non ergo sunt ad invicem distinguenda.

4. PRÆTEREA, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus aliquis in corpus suum peccat. Sed sicut Apostolus dicit, 1 ad Cor. 6 [v. 18], « omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est : qui autem fornicatur, in corpus suum peccat ». Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale : cum tamen Apostolus, ad Ephes. 5 [v. 3], etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

SED CONTRA est quod Gregorius, 31 Moral. [cap. 45], dicit quod « septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia ».

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art.

consiste dans l'appétit d'un bien périssable que l'on désire de façon désordonnée et dans la possession duquel on se délecte par conséquent d'une manière déréglée. Mais nous avons vu dans les premiers traités qu'il y a deux sortes de délectations. Une délectation d'âme qui est consommée dans la seule idée d'une chose possédée à souhait : on peut dire que c'est là un plaisir spirituel, celui que l'on prend par exemple à la louange humaine ou à quelque chose du même genre. Et puis, il y a la délectation corporelle ou naturelle qui s'achève dans le toucher et qu'on peut aussi appeler plaisir charnel. De sorte que ce sont les péchés qui s'achèvent dans le plaisir spirituel que nous nommons péchés de l'esprit, tandis que ceux qui s'achèvent dans le plaisir charnel nous les nommons péchés de la chair, la gourmandise par exemple qui trouve son bien-être

præced.], peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus boni commutabilis quod inordinate appetitur : et per consequens in eo jam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus [qu. 31, art. 3] patet, duplex est delectatio. Una quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ : et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis : sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur : quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali [1], vocantur peccata spiritualia : illa vero quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit, 2 ad Cor. 7

[1] In ms. om. per homotel : *spirituali... in delectatione.*

dans le plaisir de manger, et la luxure qui trouve le sien dans les plaisirs vénériens. De là cette recommandation de l'Apôtre : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit ».

SOLUTIONS : 1-2. Comme la Glose l'explique, on peut dire que tous les vices sont des œuvres de la chair. Mais cela ne signifie pas que tous s'achèvent dans le plaisir charnel. La chair ici c'est l'homme tout entier : tant qu'il a la prétention de vivre à sa guise, on peut affirmer qu'il vit selon la chair, car cela dénote une défaillance de la raison, et à l'origine de toutes les défaillances de la raison il y a de quelque manière un motif charnel. Voir à ce sujet ce que dit saint Augustin dans la Cité de Dieu.

3. C'est vrai, il y a jusque dans les péchés de la chair un acte spirituel, à savoir : l'acte de la raison. Mais si on nomme ainsi ces péchés, c'est parce qu'ils cherchent leur fin dans le plaisir de la chair.

4. La Glose dit que d'une manière spéciale,

[v. 1] : « Emundemus nos ab omni iniquitate carnis et spiritus ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, « non quia in voluptate carnis perficiantur : sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur »; ut etiam Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei [cap. 2, 3]. Et hujus ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanæ defectus ex carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

AD TERTIUM dicendum quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis : sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

AD QUARTUM dicendum quod, Glossa ibidem dicit,

lorsqu'elle s'adonne au péché d'impudicité, l'âme devient l'esclave du corps, à ce point qu'elle n'est plus capable sur le moment de songer à rien d'autre : le plaisir de la gourmandise, bien que charnel aussi, n'absorbe pas à ce point la raison. On pourrait dire encore qu'il y a dans l'impudicité une injustice envers le corps du fait qu'on le souille sans raison : cela explique ce que dit l'Apôtre, pour cette faute-là uniquement, que c'est à un titre spécial « pécher contre son propre corps ». — Quant à l'avarice, si elle est comptée tout à fait parmi les péchés de la chair, c'est qu'elle est prise pour l'adultère qui consiste en effet à s'emparer injustement de la femme d'un autre. Ou bien, on peut encore faire remarquer que le bien auquel l'avare se délecte est quelque chose de corporel et son péché charnel, mais le plaisir qu'il y prend est quelque chose de spirituel, et c'est pourquoi selon saint Grégoire l'avarice est un péché de l'esprit.

« specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat ». Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur. Et ideo per hoc solum peccatum dicitur homo specialiter in corpus suum peccare. — Avaritia vero quæ in carnalibus peccatis enumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ. Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quiddam est : et quantum ad hoc, annumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum : et ideo secundum Gregorium, est spirituale peccatum.

ARTICLE 3.

Les péchés se distinguent-ils par leurs causes?

DIFFICULTÉS : 1. Il y a des raisons de le penser. Une chose est fixée dans une espèce par cela même qui la fait exister. Or les péchés existent par leurs causes. C'est donc aussi par elles qu'ils sont fixés dans leurs espèces.

2. Entre toutes, la cause qui importe le moins à l'espèce, semble-t-il, c'est la cause matérielle. Mais l'objet dans le péché fait fonction de cause matérielle. Si donc on peut déjà distinguer les péchés par leurs objets, à plus forte raison par les autres causes.

3. « Tout péché, dit saint Augustin, vient d'un fâcheux abattement de crainte ou d'une mauvaise effervescence d'amour ». — Saint Jean écrit : « Tout ce qu'il y a dans le monde est

---

ARTICULUS III.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

[2 Sent., dist. 22, qu. 1, art. 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. PRÆTEREA, inter alias causas minus videtur ad speciem pertinere causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. PRÆTEREA, Augustinus, super illud Psalmi [Ps. 79, v. 17], « Incensa igni et suffossa », dicit quod « omne peccatum est ex timore male humiliante, vel amore

convoitise de la chair, convoitise des yeux, ou orgueil de la vie ». Et le monde en ce sens-là c'est le péché. — De même, saint Grégoire classe tous les péchés d'après les sept péchés capitaux. — Or ce sont là des classifications qui toutes sont basées sur la diversité des causes. Il y a donc là un bon principe de distinction.

CEPENDANT, d'après ce principe, tous les péchés seraient d'une seule espèce, n'ayant au fond qu'une seule cause. On lit en effet dans l'Ecclésiastique que « l'orgueil est le commencement de tout péché », et à la fin de la Ire épître à Timothée que « la cupidité est la racine de tous les maux ». Et pourtant il y a manifestement diverses espèces de péchés. Cette diversité ne vient donc pas des causes.

CONCLUSION : Comme il y a quatre genres de causes, l'attribution s'en fait diversement et à

---

male inflammante ». Dicitur etiam 1 Joan. 2 [v. 16], quod « omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ » : dicitur autem aliquid esse in mundo, propter peccatum, secundum quod « mundi nomine amatores mundi significantur », ut Augustinus dicit, super Joan. [tract. 2]. Gregorius etiam, 31 Moral. [cap. 45], distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

SED CONTRA est quod secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur : dicitur enim Eccli. 10 [v. 15], quod « initium omnis peccati est superbia » ; et 1 ad Tim. ult. [v. 10], quod « radix omnium malorum est cupiditas. » Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

RESPONDEO dicendum quod, cum sint quatuor causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa

diverses choses. La cause formelle et la cause matérielle concernent proprement la substance, et c'est pourquoi les substances se classent par espèces et par genres, d'après la forme et la matière. La cause efficiente et la cause finale concernent le mouvement et l'action, et c'est pourquoi les mouvements et les actions sont caractérisés par les causes de cette sorte; cependant pas toujours de la même manière comme on va le voir.

Dans une action naturelle, le principe actif étant toujours déterminé au même effet, l'espèce dépend non seulement de l'objet que l'action a pour fin ou pour terme mais aussi de la force qu'elle a pour principe actif. Ainsi, l'action de chauffer et celle de refroidir sont de deux espèces différentes comme le chaud et le froid qui sont au principe. — Mais dans les actes volontaires, comme sont les péchés, les principes actifs ne sont pas déterminés nécessairement à un seul effet. Aussi un seul principe ou motif d'action peut-il conduire à différentes espèces de péchés :

---

enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei : et ideo substantiæ secundum formam et materiam specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem : et ideo motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur; diversimode tamen. Nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus : et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum : et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, et quod

la crainte par exemple qui abat et démoralise peut pousser un homme à tuer, à voler, elle peut le pousser à abandonner le troupeau dont il a la garde; et les mêmes effets peuvent également venir de l'amour. Il est évident par là que la différence d'espèces entre les péchés ne s'explique pas par la diversité des causes qui sont principes ou motifs d'action, mais uniquement par la diversité de la cause finale. La fin est l'objet même de la volonté. C'est d'elle que les actes humains tirent leur espèce.

SOLUTIONS : 1. Dans les actions de la volonté, comme le principe actif n'est pas déterminé à un seul effet, on peut dire qu'il n'est pas suffisant pour la production d'un acte humain. Il ne le devient que si la volonté est déterminée à une chose et elle l'est par l'intention qui se porte à une fin. De sorte que c'est grâce à la fin que le péché existe et qu'il a une espèce.

2. Pour l'acte extérieur, l'objet est la matière sur laquelle il s'exerce (circa quam), mais pour

---

occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore male inflammante. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas; sed solum secundum diversitatem causæ finalis. Finis autem est objectum voluntatis : ostensum est enim supra [qu. 1, art. 3; qu. 18, art. 6] quod actus humani habent speciem ex fine.

AD PRIMUM ergo dicendum quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum actus humanos, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis; ut patet per Philosophum, in 9. Metaphys. Et ideo a fine perficitur et esse et species peccati.

AD SECUNDUM dicendum quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent ratio-

l'acte intérieur de volonté il est une fin et c'est par là qu'il donne une espèce à l'action. Il est vrai que même comme matière de l'acte extérieur, l'objet est le terme du mouvement et lui donne une espèce; cependant ce n'est une espèce morale que dans la mesure où ce terme de mouvement est lui-même envisagé ainsi qu'une fin [14].

3. Ce sont là des classifications qui n'ont pas pour but de distinguer les espèces, mais tout simplement de manifester les causes.

ARTICLE 4.

Est-ce qu'on a raison de faire une distinction entre les péchés commis envers Dieu, envers soi-même et envers le prochain?

DIFFICULTÉS : 1. A première vue cette division

---

nem materiæ circa quam : sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum; a quibus motus specificantur, ut dicitur in 5 Physic. [cap. 1] et in 10 Ethic. [cap. 4]. Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

AD TERTIUM dicendum quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum; sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum.

[2 Sent., dist. 42, qu. 2, art. 2, qu^{a} 2; In Psalm. 25]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim

ne vaut rien. Elle met dans une catégorie à part ce qui entre dans la définition même du péché et doit se retrouver en tout péché, savoir : « d'être contre la loi de Dieu ».

2. De plus, les membres d'une division doivent toujours s'opposer les uns aux autres. Or nous avons ici trois catégories de péchés qui ne s'opposent pas du tout : quiconque pèche par exemple contre le prochain, pèche aussi contre soi-même. Ce n'est donc pas une bonne division.

3. Ce qui est extérieur ne confère pas l'espèce. Mais Dieu et le prochain sont extérieurs à nous. Ils ne sauraient donc servir à une distinction spécifique des péchés.

CEPENDANT, saint Isidore distingue en propres termes le mal commis envers soi-même, envers Dieu et envers le prochain.

---

quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum : ponitur enim in definitione peccati quod sit « contra legem Dei », ut supra [qu. 71, art. 6] dictum est. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. PRÆTEREA, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita : quicumque enim peccat in proximum, peccat etiam in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. PRÆTEREA, ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

SED CONTRA est quod Isidorus [Hugo a S. Vict., Summ. Sent., tract. 3, c. 16], in libro de Summo Bono, distinguens peccata, dicit quod « dicitur homo peccare in se, in Deum, et in proximum ».

CONCLUSION : Nous avons dit que le péché est un acte désordonné. Or l'homme doit être triplement ordonné. Il l'est par rapport à la raison dont la règle doit servir de mesure à toutes nos actions et à toutes nos passions. D'autre part il l'est par rapport à la loi divine dont la règle doit aussi le diriger en tout. Et s'il était fait pour vivre seul, il lui suffirait d'être ainsi doublement dans l'ordre. Mais il est fait pour vivre en cité et en société, — voir la preuve au 1er livre des Politiques — et c'est pourquoi il lui faut un troisième ordre pour s'ordonner aux autres hommes avec lesquels il doit vivre.

De ces différents ordres, le premier contient le second et le dépasse. Car tout ce qui est contenu sous le régime de la raison l'est aussi sous celui de Dieu même; mais parmi les choses contenues sous le régime de Dieu même il en est qui dépassent la raison humaine, telles sont par exemple les choses de la foi et toutes celles qui ne sont dues qu'à Dieu, de sorte que si quelqu'un

---

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra [qu. 71, art. 1] dictum est, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis : prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam legis divinæ, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo simpliciter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret : sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in 1 Polit. [cap. 1], ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei : sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ exce-

pèche en ces choses-là, on dit qu'il pèche contre Dieu : c'est le cas de l'hérétique, du sacrilège, du blasphémateur. — Pareillement, le second ordre contient le troisième et le dépasse à son tour. Il faut en effet que dans tous nos devoirs envers le prochain nous soyons gouvernés par la raison, mais la raison nous gouverne en outre dans certaines choses qui ne regardent que nous et non point notre activité extérieure, et quand il y a faute en ces matières-là, on dit que c'est pécher contre soi-même : tel est le cas du gourmand, du luxurieux, du prodigue. — Quand au contraire on fait une faute dans l'ordre des devoirs envers le prochain, on dit que c'est pécher contre le prochain : tel est le cas du voleur et de l'homicide.

C'est d'ailleurs par des réalités diverses que l'homme s'ordonne à Dieu, à son prochain et à lui-même. De sorte que nous avons là entre péchés une distinction d'après les objets. Et comme c'est par les objets que se diversifient les espèces, cette distinction dénote proprement une

---

dunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare : sicut hæreticus et sacrilegus et blasphemus. — Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis : sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum : sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo. — Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum : sicut patet de fure et homicida.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum. Unde ista

diversité d'espèces. — Du reste c'est là une différence qui se retrouve aussi entre les vertus auxquelles les péchés sont opposés, et qui sert à les distinguer spécifiquement. Il est clair en effet que par les vertus théologales l'homme s'ordonne à Dieu, tandis que la force et la tempérance concernent ses devoirs envers lui-même et la justice ses devoirs envers le prochain.

SOLUTIONS : 1. Si l'on considère l'ordre de nos devoirs envers Dieu comme comprenant l'ordre entier de nos devoirs, à ce point de vue tous les péchés sont contre Dieu. Mais si l'on considère dans l'ordre de nos devoirs envers Dieu ce qui dépasse les deux autres ordres, alors il y a une catégorie de péchés qui sont spécialement contre Dieu.

2. Lorsqu'on distingue des choses incluses l'une en l'autre, la distinction s'entend évidemment d'après ce qui fait non que l'une est dans l'autre,

---

peccatorum distinctio proprie est secundum diversas peccatorum species. Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur : manifestum est enim ex dictis [qu. 62, art. 1] quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, justitia autem ad proximum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, est commune omni peccato. Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

AD SECUNDUM dicendum quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud secundum quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum. Sicut patet in divisione numerorum et figurarum : non enim triangulus divi-

mais que l'une dépasse l'autre. Cela se voit clairement dans la division des figures et des nombres : lorsqu'on veut par exemple distinguer un triangle d'un carré, on ne regarde pas ce qu'il peut y avoir de l'un dans l'autre, mais ce qu'il y a de plus dans l'un que dans l'autre.

3. Dieu et le prochain sont extérieurs au pécheur mais pas au péché dont l'acte les a proprement comme objets [15].

ARTICLE 5.

La division des péchés d'après les peines quils encourent est-elle une division spécifique?

DIFFICULTÉS : 1. Il s'agit ici, peut-on dire, de la division en péché mortel et en péché véniel. Division tout à fait spécifique, à ce qu'il semble. Quand des choses diffèrent à l'infini, c'est qu'elles ne sont ni d'une seule espèce ni même d'un seul

---

ditur contra quadratum secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; similiter est de ternario et quaternario.

AD TERTIUM dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

ARTICULUS V.

Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem.

[Infra, qu. 88, art. 1; 2 Sent., dist. 42, qu. 1, art. 3; De Malo, qu. 7, art. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem : puta cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non pos-

genre. Telle est bien la différence du péché mortel au péché véniel : l'un mérite une peine éternelle, l'autre une peine temporelle, et la mesure de la peine, suivant un mot du Deutéronome, répond à la grandeur de la faute. Nous avons donc là deux sortes de péchés qui ne sont pas du même genre et encore moins de même espèce.

2. Il y a des péchés qui sont mortels par nature comme l'homicide et l'adultère, et d'autres qui sont véniels comme les paroles oiseuses et les rires superflus. C'est l'indice qu'il y a une différence d'espèce entre le péché mortel et le péché véniel.

3. Ce que la récompense est à l'acte vertueux, la peine l'est au péché. Mais la récompense est la fin même de l'acte vertueux. Donc la peine est aussi la fin du péché. Or nous avons dit que les péchés se distinguent spécifiquement par leurs fins. C'est dire qu'ils se distinguent aussi par leur obligation à la peine.

---

sunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum : veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna; mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deut. 25 [v. 2] : « Secundum mensuram delicti erit et plagarum modus ». Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, necdum quod sint unius speciei.

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium et adulterium : quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosi actus. Ergo et pœna finis est peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est [art. 3]. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ.

CEPENDANT, ce qui constitue l'espèce, ainsi la différence spécifique, vient toujours en premier lieu. Mais la peine suit la faute comme l'effet de cette faute. Les péchés ne trouveront donc pas une différence spécifique dans leur obligation à la peine.

CONCLUSION : Entre réalités qui ne sont pas de même espèce il se rencontre deux sortes de différences. Il y en a une qui est vraiment constitutive des espèces. Celle-là, on ne peut jamais la rencontrer dans des réalités de même espèce. Telle est la différence entre ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est animé et ce qui est inanimé. — A côté de cela il est une autre différence qui est seulement consécutive aux espèces. Cette sorte de différence, bien qu'elle soit donc en certains êtres une conséquence de leur diversité spécifique, peut cependant se rencontrer ailleurs chez des individus de même

---

SED CONTRA, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ.

RESPONDEO dicendum quod eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quæ constituit diversitatem specierum : et talis differentia nunquam invenitur nisi in specie diversis; sicut rationale et irrationale, animatum et inanimatum. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei : et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in alia specie; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per

espèce. Ainsi le blanc et le noir sont pour le cygne et le corbeau la conséquence d'une diversité spécifique, et cependant c'est là une différence qui se retrouve parmi les hommes entre individus de la même espèce.

Donc pour la différence entre le péché mortel et le péché véniel, comme pour toute autre tirée des suites du péché, il faut convenir qu'elle n'est pas constitutive. Jamais en effet ce qui est accidentel n'est constitutif. Or ce qui a lieu en dehors des intentions de celui qui agit, est accidentel, dit le Philosophe. Evidemment la peine est en dehors des intentions du pécheur. Du côté du pécheur elle est donc accidentelle au péché. — Pourtant, de l'extérieur elle est liée et mesurée au péché par la justice du juge qui proportionne exactement les différentes peines aux différents péchés. De sorte que la différence entre les péchés qui provient de leur obligation à la peine peut bien être consécutive à leur diversité spécifique, mais elle n'est pas constitutive de cette diversité.

De fait, la différence entre le péché mortel et le péché véniel est une différence consécutive

---

accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in 2 Physic. [cap. 5]. Manifestum est autem quod pœna est præter intentionem peccantis. Unde per accidens[1] se habet ad peccatum, ex parte ipsius peccantis. — Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio : una per

[1] In ms. : *agens*.

à la diversité du désordre où vient s'achever la faute. Il y a en effet deux sortes de désordres : l'un consiste à ôter à l'ordre son principe; l'autre sans toucher au principe s'attaque à ce qui vient après; de même que dans l'organisme le désordre va parfois jusqu'à la destruction du principe vital, et c'est la mort, tandis que parfois, ce principe étant sauf, le trouble n'est que dans les humeurs, et alors c'est la maladie. Or le principe de tout l'ordre moral est la fin dernière qui joue dans la vie le même rôle que remplit dans la pensée le premier principe indémontrable. C'est pourquoi lorsqu'une âme est déréglée par le péché jusqu'à être détournée de sa fin dernière, c'est-à-dire de Dieu, à qui nous sommes unis par la charité, alors la faute est mortelle, et au contraire, quand le désordre se produit en deçà de cette séparation d'avec Dieu, alors la faute est vénielle. Et en effet, de même que dans l'organisme la mort provoque, en s'attaquant au principe même de la vie, un désordre irréparable à la nature, au lieu qu'il y a toujours moyen de réparer le désordre de la maladie par cela même que le

---

subtractionem principii ordinis; alia qua, salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem vitalis principii, et hæc est mors : quandoque vero, salvo principio vitæ, fit inordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic. [cap. 8]. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet a Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale : quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporalibus deordi-

principe vital est sauf, ainsi en est-il dans l'âme pour la pensée comme pour l'action. Dans les choses de la pensée, quelqu'un se trompe-t-il sur les principes, il n'y a plus moyen de lui faire entendre raison; mais, s'il se trompe et que cependant les principes soient saufs, on peut le ramener par ces principes mêmes. Pareillement dans les choses de la vie, celui qui en péchant se détourne de la fin dernière fait une chute morale de nature irréparable, et c'est pourquoi l'on dit qu'il pèche mortellement et qu'il aura à expier éternellement; au contraire, celui qui se tient dans le péché en deçà de la séparation d'avec Dieu est dans un désordre que la nature même du mal rend réparable parce que le principe est sauf, aussi assure-t-on que celui-ci pèche vénielle-ment, ce qui revient à dire qu'il n'est pas coupable au point de mériter une peine interminable.

SOLUTIONS : 1. Le péché mortel et le péché véniel diffèrent à l'infini quant à la séparation

---

natio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem ægritudinis reparari potest, propter id quod salvatur principium vitæ; similiter est in his quæ pertinent ad animam. Nam in speculativis qui errat circa principia, impersuasibilis est : qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem : et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui autem peccando deordinatur citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium : et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem pœnam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis : non autem ex parte conversionis, per quam respicit

d'avec Dieu, mais non pas quant à l'attachement aux biens périssables. Comme c'est par cet attachement que le péché vise un objet et qu'il est spécifié par là, rien n'empêche de rencontrer dans la même espèce un péché mortel et un péché véniel : ainsi, en fait d'adultère il y a de premiers mouvements qui ne sont que véniels, tandis que des paroles oiseuses qui sont ordinairement vénielles peuvent aussi être mortelles.

2. Le fait signalé indique qu'une telle différence est la conséquence d'une diversité spécifique des péchés, mais non pas qu'elle en soit la cause. Or une différence qui n'est que consécutive peut aussi se rencontrer, avons-nous dit, dans des réalités de même espèce [**16**].

3. La récompense se rattache à l'intention de celui qui mérite ou agit vertueusement. La peine n'entre pas dans l'intention de celui qui pèche, elle est plutôt contre sa volonté. Aussi le cas n'est pas le même du tout.

---

objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eodem specie inveniri aliquod peccatum veniale et mortale : sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale [1] ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem : non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est [in corpore].

Ad tertium dicendum quod præmium est de intentione merentis vel virtuose agentis : sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

---

[1] In ms. om. per homotel. : *mortale... peccatum.*

ARTICLE 6.

Le péché de commission et le péché d'omission sont-ils d'espèce différente?

DIFFICULTÉS : 1. Oui, dirait-on. L'Apôtre distingue en effet le délit d'avec le péché. Et d'après la Glose, il y a délit à ne pas faire ce qui est prescrit, il y a faute à faire ce qui est défendu. C'est opposer très clairement le péché d'omission au péché de commission, et les traiter par conséquent comme des espèces différentes.

2. Il est essentiel au péché d'être contre la loi de Dieu : c'est dans sa définition même. Mais dans la loi de Dieu tout autres sont les préceptes positifs auxquels s'oppose le péché d'omission, et tout autres les préceptes négatifs auxquels s'oppose le péché de commission. Il y a donc entre ces deux sortes de péchés une différence d'espèce.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum omissionis et commissionis differant specie. Delictum enim contra peccatum dividitur, Ephes. 2 [v. 1], ubi dicitur : « Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris ». Et exponit ibi Glossa : « Delictis, idest dimittendo quæ jubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita » : ex quo patet quod per delicta intelligit peccata omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt ergo specie : cum ex opposito distinguantur, tanquam diversæ species.

2. PRÆTEREA, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei : ponitur enim in ejus definitione, ut ex supradictis [qu. 71, art. 6] patet. Sed in lege Dei aliqua sunt præcepta affirmativa, contra quæ est pecca-

3. Omission et commission diffèrent comme affirmation et négation. Mais l'affirmation et la négation ne peuvent pas être de la même espèce parce que la négation n'a pas d'espèce : dans le non-être il n'y a, dit le Philosophe, ni espèces ni différences. Impossible donc que commission et omission se rangent dans une seule et même espèce.

CEPENDANT, nous les rencontrons effectivement dans une même espèce de péché. Voyez l'avare : il pille le bien des autres, ce qui est un péché de commission, et ne leur paie pas ses dettes, ce qui est un péché d'omission.

CONCLUSION : Il y a entre les péchés une double différence, l'une matérielle, l'autre formelle. La différence matérielle est basée sur la constitution naturelle des actes ; la différence formelle sur leur adaptation à une fin propre, ce qui leur donne aussi un objet propre. Cela fait que

---

tum omissionis ; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. PRÆTEREA, omissio et commissio differunt sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem : « non entis » enim « non sunt neque species neque differentiæ », ut Philosophus dicit [Physic. lib. 4, cap. 8]. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

SED CONTRA, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio : avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis, et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

RESPONDEO dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia : una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem spe-

des actes qui sont matériellement d'espèces différentes appartiennent pourtant formellement à la même espèce de péché parce qu'ils ont le même but. Ainsi, assommer, lapider, poignarder sont des espèces d'actes très différentes naturellement, et néanmoins tout cela constitue moralement la même espèce d'homicide. — Par conséquent, si nous prenons le péché d'omission et le péché de commission matériellement, ils sont différents quant à l'espèce, en prenant toutefois l'espèce dans une large acception au sens où la négation, même la privation, peut avoir une espèce. Mais si nous considérons ces deux sortes de péchés formellement, alors ils sont de même espèce parce qu'ils tendent au même but et procèdent du même motif. Ainsi, c'est toujours pour amasser de l'argent que l'avare pille les autres et ne paie pas ses dettes. De même, c'est pour satisfaire sa gloutonnerie que le gourmand mange trop et qu'il ne jeûne pas quand c'est obligatoire. Et ainsi en

---

ciem actuum peccati : formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam est proprium objectum. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur : sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ.

Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis, materialiter differunt specie : large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio et privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie : quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam, et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit; et

tout : car en fait toujours une négation est basée sur une affirmation qui est en quelque façon la cause de la négation, de sorte que dans la nature c'est une même chose par exemple pour le feu de produire de la chaleur et pas du froid.

SOLUTIONS : 1. Matériellement oui, formellement non [17].

2. S'il a fallu dans la loi de Dieu formuler divers préceptes, positifs et négatifs, ç'a été pour amener graduellement les hommes à la vertu, d'abord par l'abstention du mal, à quoi nous induisent les préceptes négatifs, puis par la pratique du bien, à quoi nous induisent les préceptes positifs. De la sorte les préceptes positifs et les préceptes négatifs ne se rapportent pas à des vertus diverses mais à divers degrés dans la vertu, et par conséquent il ne faut pas non plus les opposer à des péchés d'espèces différentes. — Du reste le péché n'est pas caractérisé spécifique-

---

idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus : unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa divisio quæ est per omissionem et commissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est [in corp.].

AD SECUNDUM dicendum quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negativa; et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis. Et per consequens non oportet quod contrarientur diver-

ment par son éloignement de Dieu puisqu'il est de ce côté négation, privation même, mais il l'est par son attachement aux choses périssables parce que c'est en cela qu'il est un acte déterminé. De là vient que les péchés ne sont pas diversifiés spécifiquement d'après la diversité des préceptes de la loi divine.

3. C'est là une objection qui s'appuie sur la diversité matérielle des espèces. Encore faut-il savoir que si la négation n'est pas à proprement parler dans une espèce, elle s'y trouve placée cependant parce qu'elle se ramène à l'affirmation dont elle est une suite.

ARTICLE 7.

Est-ce qu'on a raison de distinguer les péchés commis par pensée, par parole et par action?

DIFFICULTÉS : 1. On a tort, semble-t-il, de

---

sis peccatis secundum speciem. — Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis : secundum hoc enim est privatio vel negatio; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

AD TERTIUM dicendum quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. — Sed tamen sciendum est quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis.

[Part. 3, qu. 90, art. 3, ad 1; 2 Sent., dist. 42, qu. 2, art. 2, qu^{a} 1]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum cordis, oris, et operis.

faire cas de cette division. Saint Augustin reconnaît bien trois degrés dans le péché, l'idée qu'on en a, la complaisance de pensée qu'on y prend, le consentement que l'on donne à son exécution. Mais tout cela est dans le cœur : c'est le péché de pensée. Il n'y a donc pas de raison de faire de ce péché comme une catégorie spéciale.

2. Saint Grégoire distingue, lui, quatre degrés dans la faute : d'abord elle se cache dans le cœur, ensuite elle s'affirme publiquement, puis elle s'affermit par l'accoutumance, enfin elle conduit son homme au désespoir. Le second degré ne fait aucune distinction entre le péché de parole et le péché d'action; en revanche il y a deux autres degrés qui ne sont pas dans la division en question : c'est la preuve que cette division ne vaut rien.

3. Il ne peut y avoir péché de parole ou

Augustinus enim, in 12 de Trin. [cap. 12], ponit tres gradus peccati : quorum primus est « cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit », quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est « quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est »; tertius gradus est « quando faciendum decernitur per consensum ». Sed hæc tria pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius, in 4 Moral. [cap. 27], ponit quatuor gradus peccati : quorum primus est « culpa latens in corde »; secundus, « cum exterius publicatur »; tertius est « cum consuetudine roboratur »; quartus est « cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem, homo procedit. » Ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi prius fiat in corde. Ergo ista peccata non

d'action s'il n'y a d'abord péché dans le cœur. Ce ne sont donc pas là différentes espèces de péchés : elles ne doivent pas être opposées les unes aux autres.

CEPENDANT, saint Jérôme assure que « le genre humain est sujet à trois grandes sortes de péchés : pensée, parole ou action ».

CONCLUSION : Il y a deux façons de trouver que des choses ne sont pas de la même espèce. Ou bien c'est que chacune a la sienne propre et complète, le bœuf et le cheval par exemple. Ou bien c'est que l'on prend pour autant d'espèces les divers degrés d'une chose en voie de formation ou d'évolution. Ainsi dans le bâtiment il y a la maison complètement finie, mais il y a également comme autant d'espèces inachevées les travaux de fondation, puis le gros œuvre. Et la même chose peut se dire aussi dans la génération des animaux. — Telle est précisément la division du péché par pensée, parole et action. Il ne s'agit

---

differunt specie. Non ergo debent contra se invicem dividi.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, super Ezech. [lib. 13, cap. 43] : « Tria sunt generalia delicta quibus humanum subjacet genus : aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus ».

RESPONDEO dicendum quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam : sicut equus et bos differunt specie. Alio modo, secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species : sicut ædificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum, in 10 Ethic. [cap. 4]; et idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet

pas de trois espèces complètes car, le péché n'étant vraiment consommé que dans l'action, seul le péché par action représente une espèce complète. Mais sa première ébauche, ses travaux de fondation en quelque sorte, sont dans le cœur; son second degré d'avancement est sur les lèvres en ce sens que l'homme éclate facilement pour manifester les sentiments qu'il nourrit dans son cœur; le troisième degré enfin, c'est l'action où la faute est consommée. Ce sont donc bien là trois choses qui diffèrent comme autant de degrés dans le péché. Il est clair pourtant que ces trois choses ne font qu'une espèce complète, étant donné qu'elles procèdent du même motif : c'est en effet par soif de vengeance que le coléreux d'abord est troublé dans son cœur, puis éclate en paroles injurieuses, et finalement en arrive à des faits blessants; et il en est de même dans la luxure et dans n'importe quel autre péché.

SOLUTIONS : 1. Tous les péchés gardés dans

---

per peccatum oris, cordis et operis, non sicut per diversas species completas : nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam. Sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant : iracundus enim, ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo, in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero, procedit usque ad facta injuriosa. Et idem patet in luxuria, et in quolibet alio peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti : et secundum hoc

le cœur ont pour trait commun de rester secrets. C'est en cela qu'ils constituent un premier degré dans la faute. Degré qui pourtant se subdivise en trois : simple idée, complaisance et consentement.

2. Le péché par parole et le péché par action ont tous les deux le caractère d'une manifestation et c'est pour cela que saint Grégoire les range sous une seule catégorie. Saint Jérôme, lui, les distingue pour cette raison que dans le péché de parole il y a simplement et avant tout la manifestation, dans le péché d'action, au contraire, avant tout la mise à exécution de ce qu'on a dans le cœur, mais la manifestation y est aussi par voie de conséquence. Quant à l'accoutumance et au désespoir, ce sont des degrés après que le péché est tout à fait achevé dans son espèce, de même que l'adolescence et la jeunesse arrivent après que l'âge de la génération est tout à fait fini chez l'enfant.

3. Le péché de pensée et le péché de parole ne sont pas distincts du péché d'action quand ils se

---

ponitur unus gradus. Qui tamen per tres gradus distinguitur : scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

Ad secundum dicendum quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione : et propter hoc a Gregorio sub uno computantur. Hieronymus autem [arg. Sed contra] distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta : in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti. Consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post perfectam speciem peccati : sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur : sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distin-

réunissent à lui, mais ils le sont lorsque l'un quelconque d'entre eux se trouve à part, de même qu'une partie du mouvement ne se distingue pas du mouvement total quand tout se déroule d'une façon continue mais seulement quand il y a des arrêts au milieu [18].

ARTICLE 8.

Le trop et le trop peu font-ils une différence d'espèce? [19].

DIFFICULTÉS : 1. Ce n'est jamais que la différence du plus et du moins. Il ne semble pas qu'elle soit spécifique.

2. Il y a faute en matière d'action par cela même qu'on s'écarte de la rectitude de la raison, de la même manière qu'il y a fausseté en matière de spéculation pour cela seul qu'on s'écarte de la vérité des choses. Mais l'espèce de fausseté ne vient pas de ce qu'on affirme plus ou moins qu'il n'y a en réalité. Donc pas davantage l'espèce de

---

guitur a toto motu, quando motus est continuus : sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII.

Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum.

[De Malo, qu. 14, art. 3]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant species peccatorum.

2. PRÆTEREA, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis ex hoc est quod receditur a veritate rei.

péché ne vient de ce qu'on s'écarte plus ou moins de la rectitude de la raison.

3. On ne retrouve pas deux espèces dans une espèce, dit Porphyre. Or le trop et le trop peu s'unissent dans un même péché : il y a des gens qui font de la prodigalité tout en manquant de libéralité, ce qui est pécher d'un côté par excès, de l'autre par défaut. Ce n'est donc pas là une différence d'espèces.

CEPENDANT, les contraires ne sont jamais de même espèce, car leur différence vient de la forme. Or le trop et le trop peu dans le vice sont des contraires : le manque de libéralité est le contraire de la prodigalité. Ils diffèrent donc quant à l'espèce.

CONCLUSION : Quoiqu'il y ait deux choses dans le péché, l'acte lui-même, et le désordre de cet acte en tant qu'il s'écarte de la règle de la raison et de celle de la loi divine, pour

---

Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel in minus.

3. PRÆTEREA, « ex duabus speciebus non constituitur una species », ut Porphyrius dicit [Isagog., cap. ult.]. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato : sunt enim simul quidam illiberales et prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

SED CONTRA, contraria differunt secundum speciem : nam « contrarietas est differentia secundum formam », ut dicitur in 10 Metaphys. Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria : sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

RESPONDEO dicendum quod, cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio ejus, prout rece-

déterminer l'espèce il ne faut pas précisément faire attention au désordre puisqu'il est en dehors des intentions du pécheur, mais il faut faire attention surtout à l'acte lui-même, voir à quoi il se termine et vers quel objet se porte l'intention du pécheur. Aussi, chaque fois qu'il y a dans l'intention un motif différent de mal faire, il y a là une espèce différente de péché. Or il est évident qu'il n'y a pas le même motif de mal faire dans les péchés par excès que dans les péchés par défaut; bien plus, il y a des motifs contraires : le motif de l'intempérance est l'amour des plaisirs du corps, celui de l'insensibilité est la répugnance pour ces plaisirs. C'est pourquoi des péchés de cette sorte ne sont pas seulement différents quant à l'espèce, ils sont même contraires les uns aux autres.

SOLUTIONS : 1. Bien que le plus et le moins ne soient pas la cause d'une diversité spécifique,

---

ditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra [art. 1] dictum est; sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccatum in peccatis quæ sunt secundum defectum et superabundantiam; quinimmo sunt contraria motiva, sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

AD PRIMUM ergo dicendum quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis : sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit, in 8 Ethic. [cap. 1],

ils en sont pourtant parfois la conséquence en tant qu'ils proviennent de formes diverses, comme quand on dit que le feu est plus léger que l'air. Ainsi, à ceux qui ne veulent pas admettre que les amitiés soient de plusieurs espèces, sous le prétexte qu'elles ne diffèrent entre elles que du plus et du moins, le Philosophe fait observer que ce n'est pas là un indice suffisant. Dans ce même sens, aller au delà ou rester en-deçà de ce qui est raisonnable indique, selon que c'est la conséquence de motifs divers, des péchés d'espèces diverses aussi.

2. Celui qui commet le péché n'a pas à proprement parler l'intention de s'écarter de la rectitude raisonnable, et c'est pour cela que l'éloignement d'une même rectitude ne suffit pas à faire que le trop et le trop peu soient une même espèce de faute. Mais celui qui dit une fausseté peut avoir l'intention de trahir la vérité, à cet égard peu importe qu'il affirme plus ou moins; si cependant il n'a pas proprement l'intention de s'écarter de la

---

quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, « non sufficienti crediderunt signo ». Et hoc modo superexcedere rationem, vel deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione : et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare : unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere a veritate sit præter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis [1] movetur ad dicendum plus vel minus : et secundum hoc est diversa ratio falsitatis.

---

[1] In ms. : *aliquid.*

vérité, alors des causes diverses le portent soit à dire plus soit à dire moins qu'il n'y a en réalité, et il y a par là même diverses espèces de faussetés : ainsi, le vantard, qui cherche à se faire valoir, dira plus de choses qu'il n'y en a ; le fraudeur, qui veut éluder le paiement de ce qu'il doit, dira moins qu'il n'y a. Et cela prouve aussi qu'il y a des faussetés qui sont contraires les unes aux autres.

3. Quelqu'un peut être en effet prodigue et mesquin quand ce n'est pas pour la même chose : on sera mesquin dans ses exigences et prodigue dans ses dons. Mais rien n'empêche que des contraires se rencontrent ainsi dans le même sujet quand ce n'est pas sur le même point.

ARTICLE 9.

Est-ce que les péchés se différencient spécifiquement d'après leurs circonstances ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que oui. Denys dit qu'un défaut en particulier c'est déjà le mal.

Sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam ; et de deceptore, qui diminuit, evadens debiti solutionem. Unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

AD TERTIUM dicendum quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa : ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diversa.

ARTICULUS IX.

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

[I^{a} 2^{æ}, qu. 53, art. 2, ad 3 ; 4 Sent., dist. 16, qu. 3, art. 2, qu^{a} 3 ; De Malo, qu. 2, art. 6 ; qu. 14, art. 3]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas cir-

Or un défaut est une circonstance défectueuse. Donc chaque circonstance défectueuse est une espèce de péché.

2. D'ailleurs un péché est un acte humain, et nous savons que de temps en temps l'acte humain reçoit des circonstances une espèce : c'est dire que des circonstances diverses lorsqu'elles sont défectueuses donnent lieu à différentes espèces de péchés.

3. Pour la gourmandise, c'est chose connue, autant de circonstances autant d'espèces.

CEPENDANT, le Philosophe fait observer que dans chaque vice le tort qu'on a, c'est d'agir quand il ne faut pas, plus qu'il ne faut, et ainsi de suite pour toutes les autres circonstances. Ce n'est donc pas par les circonstances que les vices se diversifient.

---

cumstantias. Quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 22], « malum contingit ex singularibus defectibus ». Singulares autem defectus sunt corruptiones singularium circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. PRÆTEREA, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra [qu. 18, art. 10] habitum est. Ergo peccata differunt specie secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. PRÆTEREA, diversæ species gulæ assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur : « Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose ». Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias : nam « præpropere » est antequam oportet, « nimis » plus quam oportet, et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in 3 [cap. 7] et 4 [cap. 1] Ethic., quod singula vitia peccant agendo

CONCLUSION : Nous venons de dire que chaque fois qu'il se présente un tout autre motif de mal faire, il y a une tout autre espèce de péché, pour cette raison que le motif de mal faire c'est la fin, c'est l'objet. Or parfois il arrive que diverses circonstances sont en défaut pour un même motif. L'avare n'a qu'un seul et même motif pour prendre quand il ne faut pas, où il ne faut pas, plus qu'il ne faut, et ainsi de suite : s'il fait cela, c'est toujours par le désir immodéré d'amasser de l'argent. Dans ces cas-là, les diverses circonstances défectueuses ne font pas différentes espèces de péchés, mais se rapportent à une seule et même espèce. Parfois au contraire, si diverses circonstances sont défectueuses, cela provient de motifs divers. La gourmandise en est un exemple. Si l'on mange avec précipitation, cela peut venir de

---

« et plus quam oportet, et quando non oportet », et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præced.], ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species : quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum : sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis ; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant peccatorum species, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis præpropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contin-

ce qu'étant facilement épuisé on ne saurait souffrir le moindre délai dans les repas. Recherche-t-on au contraire une nourriture trop abondante, cela peut venir de ce qu'ayant un fort tempérament on est capable d'assimiler beaucoup. Mais si l'on recherche les mets délicats, c'est pour le plaisir de la table. Voilà par conséquent des cas où les diverses circonstances défectueuses amènent diverses espèces de péchés.

SOLUTIONS: 1. Le mal en tant que tel est une privation et à cet égard, comme toutes les autres privations, il se diversifie d'après les choses dont on est privé. Mais le péché, nous l'avons dit, n'est pas déterminé spécifiquement par la privation ou par l'éloignement de certaines réalités, mais par son attachement à l'objet même de son acte.

2. Une circonstance ne change l'espèce d'un acte que quand elle suppose un tout autre motif.

3. Précisément, dans les diverses espèces de gourmandises, les motifs ne sont pas les mêmes.

---

gere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

AD PRIMUM ergo dicendum quod malum, inquantum hujusmodi, privatio est : et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et ceteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra [art. 1] dictum est, sed ex conversione ad objectum actus.

AD SECUNDUM dicendum quod circumstantia non[1] transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

AD TERTIUM dicendum quod in diversis speciebus gulæ sunt diversa motiva, sicut dictum est [in corp.].

[1] In ms. om. *non*.

QUESTION 73.

LA COMPARAISON DES PÉCHÉS.

Après avoir distingué les péchés entre eux, il faut les comparer les uns avec les autres.

Cela fait dix questions : 1. Les péchés et les vices sont-ils tous connexes? — 2. Sont-ils égaux? — 3. Leur gravité est-elle en rapport avec leurs objets? — 4. Avec la dignité des vertus contraires? — 5. Les péchés de la chair sont-ils plus graves que ceux de l'esprit? — 6. La gravité des péchés est-elle en rapport avec leurs causes? — 7. Avec leurs circonstances? — 8. Avec la grandeur du tort qu'ils font? — 9. Avec la condition de la personne envers laquelle ils sont commis? — 10. La grandeur de la personne qui commet la faute est-elle une cause aggravante? [20].

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur decem : 1. Utrum omnia peccata et vitia sint connexa. — 2. Utrum omnia sint paria. — 3. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta. — 4. Utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. — 5. Utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia. — 6. Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. — 7. Utrum secundum circumstantias. — 8. Utrum secundum quantitatem nocumenti. — 9. Utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur. — 10. Utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICLE 1.

Tous les péchés sont-ils connexes?

DIFFICULTÉS : 1. Saint Jacques semble le dire : « Quiconque, écrit-il, aura observé toute la loi, s'il vient à pécher contre un seul commandement, devient coupable sur tous les points ». Etre coupable sur tous les points de la loi, c'est avoir tous les péchés : saint Ambroise ne dit-il pas que le péché est une transgression de la loi divine et une désobéissance aux commandements du ciel? Quiconque par conséquent tombe en un seul péché est sujet à tous les autres.

2. Tout péché exclut la vertu contraire; mais qui n'a pas une vertu n'a pas les autres, d'après ce que nous savons de leur connexion; donc tomber dans un péché c'est se priver de toutes les vertus. Mais n'avoir pas une vertu c'est avoir le vice contraire : donc avoir un péché c'est les avoir tous.

ARTICULUS 1.

Utrum omnia peccata sint connexa.

[3 Sent., dist. 36, art. 5; 4, dist. 16, qu. 2, art. 1, qu^{a} 2]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jac. 2 [v. 10] : « Quicumque totam legem servaverit, offenderit autem in uno, factus est omnium reus ». Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata : quia, sicut Ambrosius dicit [De Paradiso, cap. 8], « peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum ». Ergo quicumque peccat uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. PRÆTEREA, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis [qu. 65, art. 1]. Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus.

3. Il a été établi précédemment que toutes les vertus sont connexes lorsqu'elles se rejoignent dans un même principe. Mais, tout comme les vertus, les péchés se rejoignent aussi dans un même principe. Car, de même que l'amour de Dieu qui édifie la cité de Dieu est le principe et la racine de toutes les vertus, de même l'amour de soi qui édifie la cité de Babylone est la racine de tous les péchés, comme le montre saint Augustin dans sa Cité de Dieu. Donc vices et péchés, eux aussi, sont connexes, à tel point qu'en avoir un c'est les avoir tous.

CEPENDANT, il y en a qui s'excluent mutuellement, comme le fait remarquer le Philosophe. Or il n'est pas possible que des choses qui s'excluent existent ensemble dans le même sujet. Il n'est donc pas possible que les vices et les péchés soient tous en connexion les uns avec les autres.

CONCLUSION : L'intention de celui qui agit

Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. PRÆTEREA, virtutes sunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut supra [qu. 65, art. 1, 2] dictum est. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata : quia sicut « amor Dei, qui facit civitatem Dei », est principium et radix omnium virtutum, ita « amor sui, qui facit civitatem Babylonis », est radix omnium peccatorum; ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei [cap. 28]. Ergo et omnia vitia et peccata sunt connexa, ut qui unum habet, omnia habeat.

SED CONTRA, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum, in 2 Ethic. [cap. 8]. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia esse sibi invicem connexa.

RESPONDEO dicendum quod aliter se habet intentio

par vertu cherche tout autrement à suivre la raison que l'intention du pécheur ne tend à s'en écarter. Chez quiconque en effet agit par vertu, l'intention est formellement de suivre la règle de la raison, et c'est cela qui imprime à toutes les vertus une même tendance : voilà pourquoi elles se trouvent toutes en connexion les unes avec les autres dans la prudence qui est, avons-nous dit, l'application de la droite raison en matière d'action. Mais chez le pécheur, l'intention n'est pas précisément de s'écarter de ce qui est raisonnable, elle est plutôt de tendre à un bien désirable, et c'est ce bien qui la caractérise spécifiquement. Or ces biens auxquels peut prétendre en s'écartant de la raison l'intention du pécheur sont divers et sans aucune connexion entre eux; bien plus, ils sont même de temps en temps contraires les uns aux autres. Comme c'est de l'objet de leur attachement que les vices et les péchés reçoivent une espèce, il est évident que cet élé-

---

agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut rationis regulam sequatur : et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. Et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum [qu. 65, art. 1] est. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem : sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem : immo etiam interdum sunt contraria ad invicem. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod, secundum id quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem.

ment qui achève de les caractériser spécifiquement ne leur donne aucune connexion entre eux. Commettre le péché ne consiste pas en effet à passer de la multitude à l'unité, comme c'est le cas pour les vertus lorsqu'elles sont connexes, mais consiste plutôt à se disperser de l'unité dans la multitude.

SOLUTIONS : 1. Lorsque saint Jacques parle ainsi, il ne considère pas dans les péchés leur attachement aux biens, qui en est l'élément distinctif, mais leur éloignement du commandement divin. Or tous les commandements de la loi n'ont qu'un seul et même auteur, comme saint Jacques le dit lui-même à cet endroit, et c'est le même Dieu que l'on méprise en tout péché. Par là aussi il est permis de dire que « celui qui pèche sur un point devient responsable de tous à la fois », puisque le mépris de Dieu qu'il a dans un seul péché fait encourir cette obligation à la peine qui est leur suite à tous.

Non [1] enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quæ sunt connexæ : sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Jacobus loquitur de peccato non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est [qu. 72, art. 1], sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem [v. 11] dicit : et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit quod « qui offendit in uno, factus est omnium reus » : quia scilicet uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

---

[1] In ms. om. *non... ad unitatem.*

2. Comme nous l'avons déjà dit, n'importe quel acte de péché ne supprime pas la vertu contraire. Le péché véniel ne supprime aucune vertu. Le péché mortel supprime la vertu infuse parce qu'il détache de Dieu. Mais un seul acte même de péché mortel ne détruit pas l'habitude de la vertu acquise. Seulement, si les actes se multiplient au point d'engendrer une habitude contraire, l'habitude de la vertu acquise disparaît. Avec elle s'en va aussi la prudence, car lorsqu'un homme agit contre une vertu quelconque, il agit contre la prudence puisque sans celle-ci aucune vertu morale ne peut exister. Avec la prudence s'en vont par conséquent toutes les autres vertus morales, du moins quant à cette existence parfaite et formelle de vertu qu'elles reçoivent de leur participation à la prudence. Il reste cependant des inclinations aux actes vertueux, lesquelles ne sont pas formellement la vertu. — Mais il ne suit pas de là que l'on

---

Ad secundum dicendum quod, sicut supra [qu. 71, art. 4] dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita : nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati, etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitæ. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ. Qua exclusa, excluditur prudentia : quia dum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem nulla virtus moralis esse potest, ut supra [qu. 58, art. 4] habitum est. Et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentia : remanent tamen inclinationes ad actus virtutum, non habentes rationem virtutis. — Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel

encoure tous les vices ni tous les péchés. D'abord, parce qu'à une vertu s'opposent plusieurs vices, de sorte qu'un d'entre eux peut faire perdre la vertu sans qu'aucun des autres y soit. Ensuite, parce que le péché s'oppose directement à l'inclination de la vertu vers son acte et qu'on ne peut donc pas dire, tant qu'il reste quelques inclinations vertueuses, que l'homme ait les vices ou les péchés contraires [21].

3. L'amour de Dieu concentre les affections humaines en les ramenant du multiple à l'un et c'est pour cela que les vertus causées par l'amour de Dieu sont en connexion les unes avec les autres. Mais l'amour de soi disperse les affections humaines sur une multitude de choses : en s'aimant lui-même l'homme recherche pour soi les biens de ce monde et ces biens sont variés et divers; c'est pourquoi les vices et les péchés que cause cet amour de soi sont sans connexion les uns avec les autres.

---

peccata. Primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur : ita quod virtus potest privari per unum eorum, etsi alterum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra [qu. 71, art. 1] dictum est : unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum : et ideo virtutes, quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa : et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICLE 2.

Tous les péchés sont-ils égaux?

DIFFICULTÉS : 1. Il y a lieu de le penser. Pécher c'est faire ce qui n'est pas permis. Mais voilà une chose qui est toujours également et uniformément répréhensible.

2. Tout péché consiste à passer par-dessus la règle de la raison. La raison fournit un tracé aux actes humains comme fait dans les choses matérielles une mesure linéaire. Pécher c'est donc en quelque sorte ne plus suivre un tracé. Mais dès lors qu'on n'est plus sur le tracé, qu'on s'éloigne beaucoup ou qu'on reste assez près, c'est toujours pareil : dans les privations il n'y a pas de plus et de moins.

3. Les péchés s'opposent aux vertus. Mais

ARTICULUS II.

Utrum omnia peccata sint paria.

[2 Sent., dist. 42, qu. 2, art. 5; 3 Cont. Gent., cap. 139; De Malo, qu. 2, art. 9]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Hoc enim est peccare, facere quod non licet. Sed facere quod non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. PRÆTEREA, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius stet : quia privationes non recipiunt magis et minus. Ergo peccata omnia sunt æqualia.

3. PRÆTEREA, peccatum virtutibus opponitur. Sed

toutes les vertus sont égales, nous dit Cicéron. Donc tous les péchés sont égaux.

CEPENDANT, le Seigneur dit à Pilate : « Celui qui m'a livré à toi se charge d'un plus grand péché ». Et il est bien évident pourtant que Pilate s'est chargé d'un péché. Il s'agit donc là d'un péché plus grand qu'un autre.

CONCLUSION : Ce sont les Stoïciens et Cicéron à leur suite qui ont pensé que toutes les fautes sont égales. De là dérive aussi l'erreur de certains hérétiques qui, admettant l'égalité de tous les péchés, admettent de même l'égalité de toutes les peines de l'enfer. Autant qu'on peut s'en rendre compte par ce que dit Cicéron, ce qui conduit les Stoïciens à cette opinion c'est qu'ils ne considèrent dans la faute que la privation, c'est-à-dire l'éloignement de ce qui est raison-

---

omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit, in Paradoxis [Parad. 3]. Ergo omnia peccata sunt paria.

SED CONTRA est quod Dominus dicit ad Pilatum, Joan. 19 [v. 11] : « Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet ». Et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

RESPONDEO dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis [loc. cit.], quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam hæreticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii prospici potest, Stoici movebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione : unde simpliciter æstimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura

nable : sur ce, jugeant tout simplement qu'aucune privation ne saurait avoir de plus ni de moins, ils soutiennent que tous les péchés sont égaux.

Mais si l'on réfléchit avec soin, on trouvera qu'il y a deux sortes de privations. Il y a la privation pure et simple qui consiste pour ainsi dire dans un état de complète corruption. C'est ainsi que la mort est la privation de la vie, et les ténèbres de la lumière. De telles privations ne supportent pas le plus et le moins, puisqu'il ne reste rien de ce qu'il y avait. On n'est pas moins mort le premier jour, le troisième ou le quatrième qu'on ne l'est au bout d'un an quand le cadavre est déjà tout décomposé. Pareillement, une maison n'est pas plus obscure lorsque vous en avez bouché la fenêtre avec plusieurs tentures que si vous l'avez fait avec une seule qui déjà intercepte totalement la lumière. — A côté de cela, il y a une autre sorte de privation. Ce n'est plus la privation pure et simple. Elle retient quelque chose de ce qu'elle exclut, si bien qu'elle est plutôt un acheminement vers la corruption qu'un état de

---

privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse : sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis et minus : quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando cadaver jam fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. — Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse : sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de

corruption complète. Tel est le cas de la maladie qui fait perdre le bon équilibre des humeurs de manière pourtant qu'il en reste quelque chose, sans quoi l'animal ne serait plus en vie. Tel est pareillement le cas de la laideur et des autres choses du même genre. Or de telles privations, par ce qui reste de la disposition qu'elles détruisent, sont susceptibles de plus et de moins. Il importe beaucoup en effet à la maladie ou à la laideur de plus ou moins s'écarter du bon équilibre des humeurs ou de la juste proportion des membres. Eh bien, il faut dire la même chose des vices et des péchés. Car s'ils font perdre le bon équilibre de la raison, ce n'est pas au point d'abolir entièrement toute raison. Autrement, le mal, s'il était intégral, se détruirait lui-même, comme il est dit au 4e livre des Ethiques : il ne pourrait en effet rien subsister de la substance d'un acte ni des affections de celui qui agit s'il n'y demeurait quelque chose de raisonnable. Et c'est pourquoi il importe beaucoup à la gravité du péché qu'on s'éloigne plus ou moins de la rectitude raisonnable, et d'après

turpitudine, et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario : multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis : sic enim privatur in eis debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin « malum, si sit integrum, seipsum destruit », ut dicitur in 4 Ethic. [cap. 5]; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

cela il faut dire que les péchés ne sont pas tous égaux.

SOLUTIONS : 1. S'il n'est pas permis de commettre les péchés, c'est à cause du désordre qu'ils renferment. Ceux donc qui contiennent un plus grand désordre sont encore moins permis que les autres, et par conséquent plus graves.

2. On raisonne là à propos du péché comme s'il s'agissait d'une privation pure et simple.

3. Il est vrai que les vertus sont proportionnellement égales chez un seul et même individu. Et pourtant par leurs espèces les unes sont avant les autres en dignité. Et puis, dans la même espèce de vertu, un individu est plus vertueux qu'un autre. Du reste, même si les vertus étaient égales, il ne s'ensuivrait pas que les vices dussent être égaux, car il y a connexion entre les vertus mais pas entre les vices ou les péchés.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem quam habent. Unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita; et per consequens sunt graviora peccata.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

AD TERTIUM dicendum quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem : tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem; et unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra [qu. 66, art. 1, 2] habitum est. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria : quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

ARTICLE 3.

Est-ce que la gravité des péchés varie selon leurs objets?

DIFFICULTÉS : 1. C'est fort douteux. La gravité est une question de modalité ou de qualité, tandis que l'objet est la matière du péché même.

2. La gravité de la faute marque l'intensité de sa malice. Or ce qui fait essentiellement la malice du péché, ce n'est pas l'attachement à son objet propre,puisqu'il y a là un bien désirable;c'est plutôt son éloignement pour des biens supérieurs. L'objet du péché n'en fait donc pas varier la gravité.

3. Ayant des objets divers, les péchés sont de genres divers. Mais lorsque les choses sont ainsi de divers genres, elles ne sont plus comparables. Ce ne sont donc pas les objets qui permettent de comparer la gravité d'un péché à celle d'un autre.

ARTICULUS III.

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta, peccatorum gravitas non variatur.

2. PRÆTEREA, gravitas peccati est intentio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile; sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. PRÆTEREA, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in 7 Physic. [cap. 4]. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

CEPENDANT, ce sont les objets qui donnent aux péchés leurs espèces. Mais il y a précisément des espèces plus graves que d'autres. Ce sont donc les objets qui font la différence de gravité.

CONCLUSION : D'après ce que nous avons vu plus haut, la différence de gravité se présente pour les péchés comme pour les maladies. De même que le bien de la santé consiste dans un certain équilibre des humeurs en rapport avec la nature de l'animal, de même le bien de la vertu consiste dans un certain équilibre de l'acte humain en harmonie avec la règle de la raison. Or il est évident qu'une maladie est d'autant plus grave que le bon équilibre est rompu sur un point plus vital : ainsi, une maladie du cœur ou de la région du cœur est toujours plus dangereuse. Il faut donc qu'un péché soit, lui aussi, d'autant plus grave qu'il porte le désordre sur un principe de plus grande importance dans le gouvernement de la raison. Mais en matière d'action, la raison

---

SED CONTRA, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supradictis [qu. 72, art. 1] patet. Sed aliquorum peccatorum objectum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supradictis [art. præced.] patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior. Sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humanorum commensuratio per commensurationem prioris principii : sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano a corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet quod

gouverne tout d'après la fin. Voilà pourquoi plus le péché se prend dans les actes humains à une fin élevée, plus il est grave.

Or nous avons vu que les objets des actes sont pour eux des fins. C'est ce qui fait qu'à la diversité des objets correspond celle de la gravité dans les péchés. Ainsi, l'évidence dit assez que les choses extérieures sont ordonnées à l'homme comme à leur fin, que l'homme à son tour est ordonné à Dieu comme à la sienne. C'est pourquoi le péché qui s'attaque à la substance même de l'homme, par exemple l'homicide, est plus grave que celui qui s'attaque aux biens extérieurs, comme le vol; et plus grave encore est le péché qui est commis immédiatement contre Dieu, comme l'infidélité, le blasphème, etc.... Enfin dans chacune de ces catégories un péché est plus ou moins grave selon qu'il porte sur un point plus ou moins capital. — Et puisque les péchés sont déterminés spécifiquement par leurs objets, la différence de

---

etiam peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius.

Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis [qu. 72, art. 3, ad 2] patet. Et ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ulterius ordinatur in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et hujusmodi. Et in ordine quolibet horum peccatorum, unum peccatum est gravius altero, secun-

gravité telle qu'elle résulte de ces objets est vraiment première et principale, comme une chose consécutive à l'espèce même.

SOLUTIONS : 1. Sans doute l'objet est la matière à laquelle se termine l'acte. Cependant il est aussi la fin vers laquelle se porte l'intention de celui qui agit. Or nous savons que la forme d'un acte en morale dépend de sa fin.

2. Dans la faute ce qui fait en définitive l'essence du mal, c'est l'aversion pour les biens impérissables. Seulement cette aversion n'est que la suite de l'attachement déréglé à quelque bien périssable. Et c'est pourquoi il faut que la diversité des choses auxquelles on s'attache entraîne une gravité diverse dans la malice.

3. Il y a un ordre entre tous les objets des actes humains. Ainsi tous les actes humains se rejoignent d'une certaine façon en un seul genre par leur relation à la fin ultime. C'est pourquoi

---

dum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. — Et quia peccata habent speciem ex objectis, et differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod objectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra [ibid.] dictum est. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus [qu. 18, art. 6] patet.

AD SECUNDUM dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

AD TERTIUM dicendum quod omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem : et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno

rien n'empêche que tous les péchés soient comparables.

ARTICLE 4.

La gravité des péchés diffère-t-elle suivant la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent?

DIFFICULTÉS : 1. Cela voudrait dire qu'à une plus grande vertu dût s'opposer un péché plus grave. Or c'est le contraire qui est vrai, semble-t-il. Selon le mot des Proverbes, c'est quand la justice abonde que la vertu est à son maximum. Mais Notre Seigneur affirme, en saint Matthieu, que lorsque la justice abonde elle arrête jusqu'à la colère qui est pourtant un péché bien moindre que l'homicide qu'une plus faible justice suffit à empêcher. C'est donc que la plus grande vertu est en opposition avec le plus petit péché.

2. Il est dit au 2e livre des Ethiques que la vertu a pour matière un bien difficile. D'après

---

genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

ARTICULUS IV.

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur.

[2a 2æ, qu. 20, art. 3; De Malo, qu. 2, art. 10]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia ut dicitur Prov. 15 [v. 5], « in abundanti justitia virtus maxima est ». Sed sicut dicit Dominus, Matth. 5 [v. 20 sqq.], abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. PRÆTEREA, in 2 Ethic. [cap. 3] dicitur quod « virtus est circa difficile et bonum » : ex quo videtur

cela il semble qu'une vertu plus grande doive avoir pour matière une chose plus difficile. Mais pour le péché c'est l'inverse : le péché est d'autant moins grave que la chose offre plus de difficulté. C'est donc qu'à une vertu plus grande s'oppose un moindre péché.

3. La charité est une plus grande vertu que la foi et que l'espérance, l'Apôtre le dit. Pourtant la haine qui s'oppose à la charité n'est pas un péché aussi grave que l'infidélité ni que le désespoir qui s'opposent à la foi et à l'espérance. Nouvelle preuve qu'à une plus grande vertu s'oppose un péché moindre.

CEPENDANT, le Philosophe déclare que le meilleur a pour contraire le pire. Or en morale ce qu'il y a de meilleur c'est la plus grande vertu, et ce qu'il y a de pire c'est le péché le plus grave. La plus grande vertu a donc pour contraire le péché le plus grave.

CONCLUSION : Un péché s'oppose à la vertu de deux façons. L'opposition principale et directe

---

quod major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. PRÆTEREA, caritas est major virtus quam fides et spes, ut dicitur 1 ad Cor. 13 [v. 13]. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in 8 Ethic. [cap. 10], quod « pessimum optimo contrarium est ». Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem, gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

RESPONDEO dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter et

est celle qui suppose que le péché et la vertu ont le même objet, car alors ce sont vraiment deux contraires. Et de cette façon il faut qu'à une vertu plus grande s'oppose un péché plus grave : c'est en effet l'objet qui donne plus de gravité à la faute, comme il donne plus de dignité à la vertu, car dans un cas comme dans l'autre il détermine l'espèce. Il faut par suite que la plus grande vertu soit directement à l'opposé du plus grand péché, comme les deux extrêmes du même genre. — L'autre sorte d'opposition que l'on peut considérer entre la vertu et le péché est basée sur la répression de celui-ci par le développement de celle-là. Car plus une vertu grandit, plus elle éloigne l'homme du péché contraire, au point qu'elle met obstacle non seulement au péché lui-même mais encore à tout ce qui peut y conduire. Et ainsi il est évident que plus une vertu grandit plus elle arrête jusqu'aux moindres péchés, de même que plus une santé s'améliore plus elle élimine jusqu'aux moindres

---

directe, quod scilicet est circa idem objectum : nam contraria circa idem sunt. Et hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum. Sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam et major dignitas virtutis : utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supradictis [qu. 60, art. 5] patet. Unde oportet quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum, secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum : quanto enim fuerit virtus major, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet : sicut et sanitas, quanto fuerit major, tanto

dérangements. De cette manière-là il est vrai qu'à une plus grande vertu s'oppose un moindre péché : c'est prendre les choses par les effets.

SOLUTIONS : 1. Tout ce raisonnement est basé sur la seconde sorte d'opposition, celle qui se fait par répression du péché, car c'est en ce sens-là qu'une abondante justice arrête jusqu'à de plus menues fautes.

2. Si une vertu est plus grande parce qu'elle vise à un bien plus difficile, on peut dire qu'elle a directement pour contraire le péché qui vise à un mal plus difficile. Car ce qui fait dans ce cas le caractère extraordinaire de la vertu comme du péché, c'est que la volonté s'y révèle plus fortement engagée, dans le bien ou dans le mal, par cela même que la difficulté ne l'a pas abattue.

3. La charité n'est pas un amour quelconque mais l'amour de Dieu. Aussi ce qui s'oppose directement à la charité, ce n'est pas une haine

---

etiam minores distemperantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati : sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

AD SECUNDUM dicendum quod majori virtuti, quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia, ex hoc quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum, ex hoc quod difficultate non vincitur.

AD TERTIUM dicendum quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei. Unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

quelconque mais la haine de Dieu, laquelle est bien le plus grave de tous les péchés.

ARTICLE 5.

Les péchés de la chair sont-ils moins coupables que ceux de l'esprit?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne paraît pas qu'ils soient moins coupables. Les Proverbes disent en propres termes que l'adultère est plus grave que le vol. Pourtant le vol tient à l'avarice péché de l'esprit, l'adultère à la luxure péché de la chair.

2. Saint Augustin nous assure que le diable se réjouit surtout des péchés de luxure et d'idolâtrie. Mais il se réjouit davantage des fautes les plus grandes. Comme la luxure est un des péchés charnels, il semble donc que ces péchés sont parmi les fautes les plus grandes.

ARTICULUS V.

Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia.

[2ª 2æ, qu. 154, art. 3; 4 Sent., dist. 33, qu. 1, art. 3, quª 2, ad 3; De Verit., qu. 25, art. 6, ad 2; In Isaiam, cap. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim est gravius peccatum quam furtum. Dicitur enim Prov. 6 [v. 30, 32] : « Non grandis est culpæ cum quis furatus fuerit. Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam ». Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit, super Levit. [De Civ. Dei, lib. 2, cap. 4], quod diabolus maxime gaudet

3. Le Philosophe estime qu'il est plus honteux de ne pouvoir contenir sa convoitise que de ne pouvoir contenir sa colère. Or, selon saint Grégoire, la colère est un péché spirituel, tandis que la convoitise conduit aux péchés charnels. Les péchés de la chair sont donc plus graves que ceux de l'esprit.

CEPENDANT, saint Grégoire précise que les péchés de la chair sont moins coupables et plus infamants que ceux de l'esprit.

CONCLUSION : Les péchés spirituels sont plus coupables que les péchés charnels. Ce qui ne veut pas dire que n'importe lequel des premiers soit plus coupable que n'importe lequel des seconds, mais que, toutes choses égales d'ailleurs, si l'on considèrere uniquement cette différence esprit et chair, les péchés de l'esprit sont plus graves que les autres. Trois raisons à cela : 1. Le

---

de peccato luxuriæ et idololatriæ. Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. PRÆTEREA, Philosophus probat, in 7 Ethic. [cap. 6], quod « incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ ». Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, 31 Moral. [cap. 45]; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit [Moral. lib. 33, cap. 12], quod peccata carnalia sunt minoris culpæ, et majoris infamiæ.

RESPONDEO dicendum quod peccata spiritualia sunt majoris culpæ quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali : sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt spiritualia peccata, ceteris paribus.

sujet du péché. Les péchés spirituels ont leur siège dans l'esprit, par lequel on se tourne vers Dieu, par lequel aussi on se détourne de lui. Au contraire, les péchés charnels se consomment dans les plaisirs de l'appétit sensible dont le rôle principal est de s'attacher aux biens corporels. Voilà comment le péché charnel en tant que tel présente plus d'attachement, et à cause de cela aussi, plus d'adhérence aux choses, mais le péché spirituel plus d'aversion envers Dieu, de cette aversion d'où procède essentiellement la faute, et c'est pourquoi le péché spirituel comme tel est une faute plus grande. 2. Celui envers qui est commis le mal. Car le péché de la chair en tant que tel offense le corps, lequel n'est pas à aimer dans l'ordre de la charité autant que Dieu et le prochain qui sont offensés par les péchés de l'esprit. Voilà pourquoi ceux-ci sont comme tels

---

Cujus ratio triplex assignari potest. Prima quidem ex parte subjecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum et ab eo averti : peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, habet plus de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis : sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ. Et ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpæ.

Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur. Nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo

plus coupables. 3. Le motif. Un péché est d'autant moins coupable, allons-nous dire ci-dessous, qu'on est plus fortement poussé à le faire. Or, dans les péchés de la chair, l'impulsion reçue est plus forte, venant de cette concupiscence qui nous est innée. Et c'est pourquoi les péchés de l'esprit, comme tels, sont plus coupables.

SOLUTIONS : 1. L'adultère n'est pas seulement un péché de luxure, il est aussi un péché d'injustice et par là il peut être rattaché à l'avarice, et à cet égard il est même d'autant plus grave que le vol qu'une épouse est plus chère à l'homme que les biens.

2. Si le diable se réjouit, dit-on, extrêmement de la luxure, c'est que dans ce péché l'adhérence est extrême, et qu'il est difficile à l'homme de s'y arracher, car l'appétit de jouir, dit le Philosophe, est insatiable.

3. Le Philosophe a raison de penser qu'il est

---

minus peccat, ut infra [art. seq.] dicetur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ. Et quantum ad hoc, potest ad avaritiam reduci; ut Glossa dicit, ad Ephes. 5 [v. 5], super illud, « Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus ». Et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

AD SECUNDUM dicendum quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ, et difficile ab eo homo eripi potest : « insatiabilis enim est delectabilis appetitus », ut Philosophus dicit, in 3 Ethic. [cap. 12].

AD TERTIUM dicendum quod Philosophus dicit

plus honteux de ne pouvoir retenir sa concupiscence que de ne pouvoir retenir sa colère, parce qu'il entre moins de raison en celle-là qu'en celle-ci. Et c'est pour cela qu'il dit aussi que les péchés d'intempérance sont les plus exécrables, parce qu'ils ont pour objet les plaisirs qui nous sont communs avec les bêtes, et que de tels péchés font de l'homme une brute en quelque sorte. De là vient aussi le mot de saint Grégoire, que ces fautes sont plus infamantes.

ARTICLE 6.

La gravité des péchés dépend-elle de la cause?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne paraît pas que la gravité soit en proportion de la cause. La cause pousse d'autant plus fortement à mal faire qu'elle est plus considérable, et ainsi il est plus difficile d'y résister. Mais si la résistance est plus difficile, le péché en est diminué : c'est en effet une marque

---

turpiorem esse incontinentem concupiscentiæ quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit, in 3 Ethic. [cap. 10], quod peccata intemperantiæ sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis : unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. Et inde est quod, sicut Gregorius dicit [arg. Sed contra], sunt majoris infamiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

[De Malo, qu. 2, art. 10]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati. Quanto enim causa peccati fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum, et ita difficilius potest

de faiblesse chez le pécheur de ne pouvoir facilement résister au péché, or le péché de faiblesse est jugé plus léger. Ce n'est donc pas une aggravation que le péché trouve du côté de sa cause.

2. La concupiscence est une cause générale de péché. D'où cette réflexion de la Glose : « La loi est bonne puisqu'en prohibant la concupiscence elle prohibe tout mal ». Mais la faute est d'autant moindre que l'on a été vaincu par une concupiscence plus forte. La gravité du péché est donc diminuée par la grandeur de la cause.

3. De même que la rectitude de la raison est cause de l'acte vertueux, de même, semble-t-il, la défaillance de la raison est cause du péché. Or, plus est grande cette défaillance, moindre est le péché, tellement que celui qui est privé de l'usage de la raison est tout à fait excusé, et que celui qui pèche par ignorance pèche plus légèrement. La gravité de la faute n'est donc pas accrue par la grandeur de là cause.

---

ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur : hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitáte, levius judicatur. Ergo peccatum non habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati : unde dicit Glossa, super illud Rom. 7 [v. 7], « Nam concupiscentiam nesciebam » etc. : « Bona est lex quæ, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet ». Sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Ergo gravitas peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3 Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis, quanto fuerit major, tanto est minus peccatum : intantum quod qui caret usu rationis, omnino excusantur a peccato; et qui ex

CEPENDANT, c'est un principe : multiplier la cause c'est multiplier l'effet. Si donc un péché a une cause plus grande, il sera plus grave.

CONCLUSION : Dans le péché, comme en tout autre genre de chose, il peut y avoir une double cause. D'abord la cause essentielle et propre qui n'est autre ici que la volonté même de mal faire, car cette volonté est à l'acte du péché comme l'arbre à son fruit ainsi que le dit la Glose sur ce passage : « Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits ». Cette sorte de cause, plus elle se sera développée, plus la faute sera grave, car un homme pèche d'autant plus gravement qu'il aura déployé plus de volonté à mal faire. — A côté de cela il y a d'autres causes, en quelque sorte extrinsèques et éloignées : ce sont toutes celles qui inclinent la volonté à commettre le péché. Entre elles il faut faire une distinction. Les unes pressent la volonté dans le sens même de sa nature : la fin par exemple, objet propre

---

ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

SED CONTRA, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati fuerit major, peccatum erit gravius.

RESPONDEO dicendum quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quæ est propria et per se causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi : comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa, super illud Matth. 7 [v. 18], « Non potest arbor bona fructus malos facere ». Et hujusmodi causa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius : quanto enim fuerit voluntas major ad peccandum, tanto homo gravius peccat. — Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quædam enim harum inducunt

de la volonté, est de ce nombre. Et avec une telle cause la faute se trouve accrue, car on pèche plus gravement lorsque la volonté se propose une fin plus mauvaise. Il y a d'autres causes, au contraire, qui pressent la volonté en dehors de sa nature et de son ordre à elle, faite comme elle est pour se mouvoir d'elle-même en toute liberté selon le jugement de la raison : ce sont les causes qui diminuent le jugement de la raison, comme l'ignorance, ou celles qui diminuent le libre mouvement de la volonté, comme l'infirmité, la violence, la crainte ou quelque chose du même genre. De telles causes diminuent le péché au même titre qu'elles diminuent ce qu'il y a de volontaire dans l'acte, tellement que si celui-ci devient tout à fait involontaire il n'est plus un péché.

1. 3. Ces deux objections sont basées sur cette sorte de cause extrinsèque qui diminue la nature volontaire de l'acte : augmenter pareille cause c'est en effet diminuer la faute.

---

voluntatem ad peccandum, secundum ipsam naturam voluntatis : sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis. Et ex tali causa augetur peccatum : gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ vero causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum, præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia; vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium : intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit

2. Si sous ce nom de concupiscence on comprend même le mouvement de la volonté, dans ce cas, où règne une plus grande concupiscence, là sévit un plus grand péché. Mais si on appelle concupiscence cette passion qui est le mouvement du concupiscible, alors le cas se dédouble. Lorsqu'une plus grande concupiscence de cette sorte devance le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, elle diminue la faute parce que celui qui pèche sous l'aiguillon d'une plus grande concupiscence succombe à une tentation plus grave, ce qui le rend moins responsable. Si au contraire cette passion de concupiscence suit le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, alors on peut dire que là où elle est plus grande, la faute est plus grave : il se lève en effet de temps en temps un plus fort mouvement de concupiscence du fait que la volonté tend à son objet d'une manière effrénée.

---

voluntarium : cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est [in corp.].

Ad secundum dicendum quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum : quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione; unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum : insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas ineffrenate tendit in suum objectum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium : et hæc diminuit peccatum, ut dictum est [ibid.].

ARTICLE 7.

Est-ce qu'une circonstance aggrave le péché?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas. Car le péché tire sa gravité de son espèce même. Or l'espèce ne dépend nullement d'une circonstance, la circonstance n'étant qu'un accident. Donc la gravité n'en dépend pas davantage.

2. Ou la circonstance est mauvaise, ou elle n'est pas mauvaise. Si elle est mauvaise, c'est elle-même qui fait l'espèce de malice. Si elle n'est pas mauvaise, elle n'a pas de quoi augmenter le mal. D'aucune manière donc elle n'augmente la malice d'un péché.

3. D'ailleurs dans le péché la malice dépend de l'éloignement que l'on sait, tandis que les circonstances sont la conséquence de l'attachement aux choses. Les circonstances n'augmentent donc pas la malice.

ARTICULUS VII.

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

[4 Sent., dist. 16, qu. 3, art. 2; qua 1; De Malo, qu. 2, art. 7]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato : cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. PRÆTEREA, aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat speciem mali : si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. PRÆTEREA, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

CEPENDANT, lorsqu'on pèche parce qu'on ne s'est pas rendu compte d'une circonstance, la faute n'est pas aussi grave et elle est pardonnable, assure le Philosophe. C'est la preuve qu'une simple circonstance peut aggraver le péché.

CONCLUSION : Chaque chose est faite pour recevoir son accroissement du principe même qui la cause. Le Philosophe en fait la remarque à propos de l'habitude vertueuse. Or il est évident que le péché a pour cause quelque circonstance défectueuse : s'éloigner en effet de l'ordre raisonnable, c'est ne pas observer, en agissant, les circonstances qu'on doit observer. Il est donc par là même évident que le péché est ainsi fait qu'une simple circonstance l'aggrave.

Mais cela peut se présenter de trois manières : 1. La circonstance change le genre du péché. Ainsi la fornication consiste à s'approcher d'une femme qui n'est pas à soi. Si l'on ajoute cette

---

SED CONTRA est quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum : qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in 3 Ethic. [cap. 1]. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur; sicut Philosophus dicit de habitu virtutis, in 2 Ethic. [cap. 2]. Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ : ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati. Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam : si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit sit alterius

circonstance que c'est la femme d'un autre, alors on passe à un autre genre de péché, dans le cas à une injustice, en tant qu'on usurpe le bien d'autrui : c'est ce qui rend l'adultère plus grave que la fornication. 2. La circonstance n'aggrave pas le péché en le faisant pour ainsi dire changer de nature mais en multipliant seulement ce qu'il a de mal. Ainsi lorsqu'un prodigue fait des largesses quand ce n'est pas le moment et à qui n'en est pas digne, il donne à son péché, dans le même genre du reste, plus d'étendue que s'il se borne à faire ses largesses à qui ne les mérite pas, et par là même la faute devient plus grave, tout comme une maladie devient plus grave lorsqu'elle s'étend davantage dans l'organisme. D'où cette sentence de Cicéron : « Il y a dans le parricide un péché multiple, car c'est porter atteinte à qui vous a engendré, nourri, instruit, à qui vous a fait une place dans l'existence, dans la famille et dans l'État ». 3. La circonstance aggrave le péché en ajoutant à la déformation

---

uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius. Et secundum hoc, adulterium est gravius peccatum quam fornicatio.

Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati. Sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet. Et ex hoc ipso peccatum fit gravius : sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit, in Paradoxis [Parad. 3], quod « in patris vita violanda, multa peccantur : violatur is qui procuravit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede ac domo, atque in republica collocavit ».

Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia cir-

morale d'une autre circonstance. Ainsi prendre le bien d'autrui constitue le vol. S'il vient s'y ajouter cette circonstance de prendre en grande quantité le bien d'autrui, la faute sera plus grave, quoique le fait de prendre peu ou beaucoup ne soit par lui-même ni bien ni mal.

SOLUTIONS : 1. Nous avons vu qu'en morale l'espèce d'un acte dépend quelquefois d'une circonstance. Cependant, même si la circonstance n'est pas spécifique, elle peut aggraver le péché, parce que comme la bonté d'une chose n'est pas pesée uniquement d'après son espèce mais aussi d'après certains traits accidentels, de même la malice d'un acte n'est pas pesée seulement d'après l'espèce de l'acte mais encore d'après les circonstances.

2. Tout au contraire. D'une manière comme de l'autre elle peut aggraver la faute. Elle le peut si elle est mauvaise, et il n'est même pas nécessaire pour cela qu'elle constitue une nouvelle espèce de péché : il suffit, comme nous venons

---

cumstantia. Sicut accipere alienum constituit peccatum furti : si autem hæc circumstantia addatur, ut multum accipiat de alieno, est peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum, de se non dicat rationem boni aut mali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra [qu. 18, art. 10] dictum est. — Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum. Quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

AD SECUNDUM dicendum quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod semper constituat speciem peccati : potest enim addere ratio-

de le dire, qu'elle ajoute une réelle malice dans la même espèce. Si la circonstance n'est pas mauvaise, elle peut quand même aggraver la faute en contribuant à la malice d'une autre circonstance.

3. La raison doit régler l'acte non seulement quant à l'objet mais encore dans tout le détail des circonstances. Et c'est pourquoi le caractère défectueux d'une circonstance quelconque dénote un certain éloignement de la raison : par exemple si l'on agit où il ne faut pas, quand il ne faut pas. Cette sorte d'éloignement est déjà un mal. Mais cet éloignement de la règle raisonnable entraîne la séparation d'avec Dieu, car c'est en suivant la droite raison que l'homme doit s'unir à Dieu.

ARTICLE 8.

La gravité du péché s'accroît-elle en proportion du dommage causé par lui?

DIFFICULTÉS : 1. Le dommage est un événe-

---

nem malitiæ in eadem specie, ut dictum est [in corp.]. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

AD TERTIUM dicendum quod ratio ordinare debet actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ : puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum.

[Supra, qu. 20, art. 5]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod peccati

ment qui arrive après le péché. Mais l'événement qui vient après un acte n'ajoute ni à la bonté ni à la malice de l'acte.

2. C'est surtout dans les péchés contre le prochain que se rencontre le dommage, pour la raison que personne ne veut se faire du tort à soi-même, et que personne n'en peut faire à Dieu. Si donc la gravité était en proportion du dommage, il s'ensuivrait que le mal commis envers le prochain serait plus grave que le mal commis envers Dieu ou envers soi-même.

3. On fait plus de tort à quelqu'un en le privant de la vie de la grâce qu'en le privant de la vie de la nature, parce que la première est meilleure que la seconde, tellement qu'on doit mépriser celle-ci pour ne pas perdre celle-là. Mais l'homme qui incite une femme à la fornication lui fait perdre, autant qu'il est en lui, la vie de la grâce en la poussant au péché mortel. Si donc

---

gravitas non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra [qu. 20, art. 5] habitum est. Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum : quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job 35 [v. 6] : « Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? Homini, qui similis tibi est, nocebit impietas tua ». Si igitur peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ : quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, intantum quod homo debet vitam naturæ contemnere

la gravité était en proportion du dommage, la simple fornication devrait être plus grave que l'homicide : ce qui est manifestement faux.

CEPENDANT, saint Augustin dit ceci : « Le vice étant l'ennemi de la nature, tout ce qui est retranché à l'intégrité de celle-ci est ajouté à la malice de celui-là ». Mais ce qui est retranché à l'intégrité, c'est le dommage. Un péché est donc d'autant plus grave que le dommage est plus grand.

CONCLUSION : Le dommage causé par le péché peut se présenter de trois façons : 1. Il est prévu et voulu, par exemple lorsqu'on agit avec le dessein de nuire, comme fait l'homicide ou le voleur : en ce cas la grandeur du dommage augmente directement la gravité de la faute puisqu'alors le dommage est par soi l'objet même du péché. 2. Le dommage est prévu mais pas voulu. C'est le cas de l'individu qui coupe à travers champs

---

ne amittat vitam gratiæ. Sed ille [1] qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida : quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in 3 de Lib. Arb. [cap. 14] : « Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur. » Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum.

RESPONDEO dicendum quod nocumentum tripliciter se potest habere ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum et intentum : sicut cum aliquis aliquid operatur animo

---

[1] In ms. : *illa*.

pour aller à ses fornications : il fait du tort à ce qui est ensemencé dans les champs, il le fait sciemment, bien que sans dessein de nuire. Alors, la quantité du dommage aggrave aussi la faute, mais indirectement, c'est-à-dire que le fait même de ne pas hésiter à causer, à soi-même ou à d'autres, un dommage qu'on ne voudrait pas faire sans cela, est l'indice d'une volonté fortement inclinée à commettre le péché. 3. Le dommage n'a été ni prévu ni voulu. Si c'est par hasard qu'il découle du péché, il ne l'aggrave pas directement. Néanmoins, en raison de la négligence à envisager les conséquences nuisibles de ses actes, on rend un individu responsable et on le punit pour des méfaits qui arrivent sans qu'il l'ait fait exprès, quand toutefois il était occupé de choses défendues. Si au contraire le dommage est par lui-même une suite du péché, bien qu'il ne soit ni prévu ni voulu, il aggrave directement la faute,

---

nocendi alium, ut homicida vel fur. Et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati : quia ipsum nocumentum est per se objectum peccati.

Quandoque vero ipsum nocumentum est prævisum, sed non intentum : sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quæ sunt seminata, scienter licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte : inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum, procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet.

Quandoque autem nocumentum nec est intentum nec est prævisum. Et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe : sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputatur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. — Si vero nocumentum per se sequa-

pour cette raison que tout ce qui est par soi une conséquence du péché appartient d'une certaine manière à l'espèce même de ce péché. Par exemple, si un individu commet une fornication en public, c'est un scandale pour beaucoup de gens, et il y a là un dommage qui, bien que l'auteur lui-même ne le veuille pas, ni peut-être ne le prévoie, aggrave directement sa faute.

Il semble pourtant que les choses se présentent différemment lorsque le dommage a le caractère d'une peine encourue par le pécheur lui-même. Un dommage de cette sorte, si c'est par hasard qu'il se rattache à l'acte du péché, et s'il n'est ni prévu ni voulu, n'est ni la cause ni la suite d'une aggravation de la faute : tel est le cas de celui qui heurte un obstacle et se blesse le pied en courant à un meurtre. Si au contraire ce genre de dommage est une conséquence essentielle de l'acte du péché, dans ce cas, bien qu'il ne soit peut-être ni prévu ni voulu, son importance ne fait pas la gravité de la faute mais inversement la gravité

---

tur ex actu peccati, licet non sit intentum nec prævisum, directe peccatum aggravat : quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum : quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi enim nocumentum, si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati : sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum; sed e converso gravius pecca-

de la faute entraîne celle du dommage. C'est ainsi qu'un infidèle qui n'a jamais entendu parler des peines de l'enfer y sera puni néanmoins plus sévèrement pour l'homicide que pour le vol, et cela à cause même des fautes : en effet, les peines n'ayant été ni prévues ni voulues, on ne peut pas dire que ce soient elles qui aggravent les péchés comme cela peut arriver chez le fidèle qui semble pécher plus gravement, lui, du fait qu'il méprise de plus grands châtiments pour assouvir sa volonté de mal faire; au contraire, dans la supposition que nous faisons, c'est uniquement la gravité du péché qui cause celle du dommage [22].

SOLUTIONS : 1. Si, lorsqu'il a été prévu et voulu. Nous avons vu cela lorsqu'il s'est agi de la bonté et de la malice des actes extérieurs.

2. Quoique le dommage soit une cause d'aggravation pour le péché, il ne s'ensuit pas cependant que ce soit la seule. Et même, si un péché est plus grave, on peut dire que c'est par lui-même, à cause du désordre qu'il renferme, comme nous

---

tum inducit gravius nocumentum. Sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti : quia enim hoc nec intendit nec prævidet, non aggravatur ex hoc peccatum (sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur gravius peccare, quod majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati), sed gravitas hujus nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut etiam supra [loc. cit. in arg.] dictum est, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

AD SECUNDUM dicendum quod, quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur : quinimmo pec-

l'avons dit plus haut. C'est pourquoi le dommage lui-même aggrave le péché dans la mesure où il rend l'acte plus désordonné. On n'est donc pas en droit de conclure que si le dommage a lieu surtout dans les péchés contre le prochain, ce soient là les fautes les plus graves, car il y a un désordre beaucoup plus grave dans les péchés contre Dieu et dans quelques-uns même des péchés contre soi-même. — Il est d'ailleurs possible de dire ceci. Encore que personne ne puisse nuire à la substance même de Dieu, on peut cependant attenter de porter préjudice aux choses de Dieu, en extirpant la foi par exemple, en violant les choses saintes, fautes des plus graves. De même, on peut sciemment et volontairement se faire du tort à soi : c'est le cas de ceux qui se suicident, bien que finalement ils rapportent cela à quelque apparence de bien, par exemple à la délivrance d'une angoisse [**23**].

3. Cette objection n'est pas concluante pour

---

catum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est [art. 2, 3]. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habeat locum in peccatis quæ sunt contra proximum, quod illa peccata sunt gravissima : quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. — Et tamen potest dici quod, etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt : sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt : licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum quod ratio illa non sequi-

deux raisons : 1° L'homicide cherche directement le préjudice du prochain, le fornicateur qui séduit une femme ne cherche pas le préjudice mais le plaisir. 2° L'homicide est par lui-même et de façon suffisante cause de la mort corporelle, tandis que nul ne peut être pour un autre cause de mort spirituelle par lui-même et de façon suffisante, car personne ne meurt spirituellement si ce n'est par sa propre faute.

ARTICLE 9.

Le péché est-il rendu plus grave par la condition de la personne envers laquelle il est commis?

DIFFICULTÉS : 1. S'il en était ainsi, il serait extrêmement plus grave de pécher contre quelqu'un de juste et de saint. Or c'est le contraire qui semble vrai : une personne vertueuse est moins blessée du tort qui lui est fait et qu'elle supporte d'une âme égale, que ne le sont les

---

tur, propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi : fornicator autem qui precatur mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. — Secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa mortis corporalis : spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri per se et sufficiens causa quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX.

Utrum peccatum aggravetur ratione personæ in quam peccatur.

[2ª 2æ, qu. 65, art. 4; Part. 3, qu. 80, art. 5; 1 Cor., cap. 11, lect. 7]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur

autres qui lorsqu'on les scandalise sont blessés à fond. Il s'en faut donc que la condition de la personne atteinte par le péché soit une cause aggravante.

2. S'il en était ainsi, la proche parenté mettrait la faute au pire, car, comme le dit Cicéron, si c'est pécher une fois que de tuer son esclave, c'est pécher plusieurs fois que de tuer son père. Et pourtant la proche parenté ne semble pas si aggravante : on n'a en effet rien de plus proche que soi-même, or il est moins grave de se faire du tort à soi que d'en faire à autrui, moins grave par exemple de détruire son propre cheval que celui d'un autre, comme dit le Philosophe. La proche parenté n'aggrave donc pas la faute.

3. Si la condition de celui qui commet le péché est une circonstance aggravante, c'est surtout en raison de la dignité de la personne en cause ou

---

ex hoc quod aliquis peccat contra aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum : minus enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui æquanimiter toleratur, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate : quia sicut Tullius dicit in Paradoxis [Parad. 3], « in servo necando semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur ». Sed propinquitas personæ in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum : quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic. [cap. 11]. Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ :

de son grand savoir, suivant un texte de la Sagesse et un de saint Luc (qui seront cités à l'article 10). Donc par une raison semblable, en ce qui concerne celui envers qui est commis le péché, la dignité de la personne ou ses qualités intellectuelles devraient se présenter comme une circonstance aggravante. Et cependant il ne paraît pas plus grave d'être injuste envers quelqu'un qui est plus riche et plus puissant que de l'être envers un pauvre : en réalité Dieu ne fait pas acception de personnes et c'est à son jugement que doit être examinée la gravité du péché. Par conséquent la condition de la personne offensée n'ajoute rien à la gravité de l'offense.

CEPENDANT, la Sainte Ecriture blâme spécialement le péché contre les serviteurs de Dieu : « Ils ont détruit tes autels et tué tes prophètes par le glaive », lisons-nous au 3e livre des Rois.

---

secundum illud Sap. 6 [v. 7] : « Potentes potenter tormenta patientur »; et Luc. 12 [v. 47] : « Servus sciens voluntatem domini, non faciens, plagis vapulabit multis ». Ergo, pari ratione, ex parte personæ in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi : quia « non est personarum acceptio apud Deum [Ad Rom. cap. 2, v. 11] », secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

SED CONTRA est quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur : sicut 3 Reg. 19 [v. 14] : « Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio ». Vituperatur etiam specialiter peccatum commissum contra personas propinquas, secundum illud Mich. 7 [v. 6] : « Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam ». Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur contra personas in dignitate consti-

Elle blâme aussi très fort le péché contre les proches : « Le fils insulte son père, dit Michée, la fille se dresse contre sa mère ». Elle blâme également d'une manière spéciale le péché commis envers les personnes constituées en dignité, au livre de Job par exemple : « Celui qui traite le roi d'apostat et les chefs d'impies... ». C'est la preuve que la condition personnelle de l'offensé aggrave la faute.

CONCLUSION : La personne envers laquelle est commis le péché, en est en quelque sorte l'objet. Or nous avons dit plus haut que c'est l'objet qui fait la gravité première de la faute. De là vient que le péché est d'autant plus grave qu'il a pour objet une fin plus élevée. Les fins principales des actes humains sont Dieu, l'homme lui-même et le prochain. Quoi que nous fassions en effet, nous le faisons pour un de ces objets, encore qu'il y ait entre eux trois une subordination de l'un à l'autre. On peut donc, eu égard à ces trois objets, voir dans le péché plus ou moins de gravité

---

tutas, ut patet Job 34 [v. 18] : « Qui dicit regi, Apostata; qui vocat duces impios ». Ergo conditio personæ in quam peccatur, aggravat peccatum.

RESPONDEO dicendum quod persona in quam peccatur, est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra [art. 3] quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti. Ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus : quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur. Primo quidem, ex parte Dei, cui tanto magis homo conjungitur, quanto est Deo virtuosior vel Deo sacratior. Et ideo injuria tali perso-

suivant la condition de la personne offensée. 1. On est assurément d'autant plus uni à Dieu qu'on est plus vertueux ou plus sacré. C'est pourquoi l'injustice faite à une personne de cette qualité rejaillit davantage sur Dieu, selon le mot de Zacharie : « Qui vous touche, me touche à la pupille de l'œil ». Aussi un péché devient-il plus grave par le fait même qu'il est commis envers une personne plus unie à Dieu soit par sa vertu soit par sa fonction. 2. A l'égard de soi-même, il est évident qu'on est d'autant plus coupable que l'on offense une personne à laquelle on est uni par des liens plus étroits de parenté, de service, ou par quelque autre lien que ce soit, car alors on a l'air de pécher davantage contre soi-même, et pour autant l'on pèche plus gravement suivant ce passage de l'Ecclésiaste : « Celui qui est mauvais à lui-même, envers qui sera-t-il bon? » 3. A l'égard du prochain, la faute est d'autant plus grave qu'elle touche un plus grand nombre. C'est pourquoi un

---

næ illata, magis redundat in Deum, secundum illud Zach. 2 [v. 8] : « Qui vos tangit, quasi tangat pupillam oculi mei ». Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo conjunctam, vel ratione virtutis vel ratione officii.

Ex parte vero sui ipsius, manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto magis in conjunctam personam, seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione, peccaverit : quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. 14 [v. 5] : « Qui sibi nequam est, cui bonus est? »

Ex parte vero proximi, tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem, quæ gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam perso-

péché commis envers un personnage public, roi ou prince par exemple, qui représente toute une multitude en sa personne, est plus grave qu'un péché commis envers une personne privée. D'où ce précepte spécial de l'Exode : « Tu ne maudiras pas le prince de ton peuple ». Pareillement, une injustice commise envers quelqu'un de très en renom, du fait qu'elle a pour un très grand nombre de gens un retentissement de scandale et de trouble, paraît bien être plus grave.

SOLUTIONS : 1. Celui qui offense le vertueux fait bien tout ce qui dépend de lui pour troubler cet homme, et intérieurement et extérieurement. Que le vertueux n'en soit pas ému intérieurement, c'est le résultat de sa perfection à lui, laquelle ne diminue en rien le péché de l'offenseur.

2. Le tort qu'un individu se fait à lui-même dans les choses qui sont de son domaine propre, dans ses biens par exemple, est moins coupable que le tort fait à un autre, parce que si on agit ainsi c'est qu'on le veut bien. Mais dans les choses

---

nam privatam; unde specialiter dicitur Exod. 22 [v. 28] : « Principem populi tui non maledices ». Et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior, ex hoc quod in scandalum et in turbationem plurimorum redundat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et exterius. Sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

AD SECUNDUM dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit. Sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre : gra-

qui ne sont pas du domaine de la volonté, comme les biens naturels, les biens spirituels, il est plus grave de se faire du tort à soi-même, plus grave en effet de se suicider que de tuer quelqu'un d'autre. Pour le dommage causé aux biens de nos proches, étant donné que ce bien n'est pas du domaine de notre volonté, on ne saurait soutenir qu'en pareille matière la faute soit moins grave, à moins que peut-être nos proches ne consentent ou ne ratifient.

3. Si Dieu punit plus gravement celui qui pèche contre des personnes de plus de qualité, ce n'est pas par acception de personnes : il fait cela parce qu'en réalité il y a là une faute qui porte préjudice à plus de monde.

ARTICLE 10.

La grandeur personnelle du pécheur aggrave-t-elle le péché?

DIFFICULTÉS : 1. La vraie grandeur de

---

vius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis dominio nostræ, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur; nisi forte velint, vel ratum habeant.

AD TERTIUM dicendum quod non est acceptio personarum si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas : hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

ARTICULUS X.

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

[Infra, qu. 89, art. 3; De Malo, qu. 7, art. 10, ad 5; Ad Hebr., cap. 10, lect. 3]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod magni-

l'homme, c'est d'adhérer à Dieu : « Qu'il est grand, dit l'Ecclésiastique, celui qui a trouvé la sagesse et la science!.. ». Mais plus quelqu'un adhère à Dieu, moins les choses lui sont imputées à péché. Nous lisons en effet aux Paralipomènes que « le Seigneur lui-même sera propice à ceux qui cherchent de tout leur cœur le Dieu de leurs pères et qu'il ne leur imputera même pas de ne s'être pas assez sanctifiés ».

2. « Dieu ne fait pas acception de personnes », lisons-nous dans l'Epître aux Romains. Il ne va donc pas punir un individu plus qu'un autre quand la faute est exactement la même.

3. De sa perfection nul ne doit tirer désavantage. C'est pourtant ce qui arriverait si les actes d'une personne qui a de la grandeur lui étaient plus sévèrement imputés à mal. La grandeur personnelle du pécheur n'est donc pas une cause d'aggravation.

---

tudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhæret, secundum illud Eccli. 25 [v. 13] : « Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! Sed non est super timentem Deum ». Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum : dicitur enim 2 Paralip. 30 [v. 18, 19] : « Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt ». Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, « non est personarum acceptio apud Deum », ut dicitur Rom. 2 [v. 11]. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus ex bono debet incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei

CEPENDANT, saint Isidore affirme qu'on reconnaît la grandeur du péché à celle du pécheur.

CONCLUSION : Il y a deux sortes de péchés [**24**]. Il faut mettre à part les péchés de surprise qui sont dus à la faiblesse de la nature humaine. Ces fautes-là sont d'autant moins imputées à quelqu'un qu'il est plus avancé dans la vertu, par cela même qu'il est alors moins négligent à réprimer les péchés de cette sorte, que pourtant la faiblesse humaine ne lui permet pas d'éviter entièrement. — Les autres péchés sont ceux de propos délibéré. Ils sont imputés à quelqu'un d'autant plus gravement qu'il a plus de grandeur.

Et ceci peut se justifier par quatre raisons : 1. Il y a chez les grands plus de facilités pour résister au mal, ainsi chez ceux qui se distinguent par la science et par la vertu. C'est à propos d'eux que le Seigneur déclare, en saint Luc, que « le servi-

---

imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

SED CONTRA est quod Isidorus dicit, in 2 libro de Summo Bono [cap. 18] : « Tanto majus cognoscitur esse peccatum, quanto major qui peccat habetur ».

RESPONDEO dicendum quod duplex est peccatum. Quoddam ex subreptione proveniens, propter infirmitatem humanæ naturæ. Et tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute : eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino interfugere infirmitas humana non sinit. — Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia. Et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est.

Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem, quia facilius possunt resistere peccato majores, puta qui excedunt in scientia et virtute. Unde Dominus dicit, Luc. 12 [v. 47] : « Sciens voluntatem domini sui, et non faciens, digne plagis vapulabit multis ». — Secundo, propter ingratitudinem : quia omne bonum

teur qui sait pertinemment quelle est la volonté de son maître et qui n'en fait rien, sera châtié bien plus rudement ». 2. Il y a de l'ingratitude dans le péché des grands. Tout ce qui donne en effet de la grandeur à l'homme est un bienfait de Dieu : c'est donc après cela lui témoigner de l'ingratitude que de l'offenser. Et à cet égard n'importe quelle grandeur, même celle qui est dans les biens temporels aggrave le péché : « Les puissants, dit la Sagesse, seront puissamment châtiés ». 3. Il y a parfois une particulière répugnance entre l'acte du péché et la qualité de la personne, comme lorsque le prince se met à violer la justice, lui qui en est le gardien, ou lorsque le prêtre se livre à la fornication, lui qui a fait vœu de chasteté. 4. Il y a la raison de l'exemple ou du scandale. Comme le fait remarquer saint Grégoire, quand un pécheur est en honneur à raison de la place respectable qu'il occupe, sa faute est d'un exemple fâcheusement plus étendu : les péchés des grands, en effet, parviennent à la connaissance de plus de monde et les gens s'en indignent davantage.

---

quo quis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Et quantum ad hoc, quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundum illud Sap. 6 [v. 7] : « Potentes potenter tormenta patientur ». — Tertio, propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ : sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. — Quarto, propter exemplum, sive scandalum : quia, ut Gregorius dicit in Pastorali [Part. 1, cap. 2], « in exemplum vehementer culpa extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur ». Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt.

SOLUTIONS : 1. L'autorité alléguée parle des négligences arrachées par surprise à la faiblesse humaine.

2. Dieu ne fait pas acception de personnes en punissant les grands davantage, parce que leur grandeur, avons-nous dit, contribue à la gravité de la faute.

3. Le méchant homme ne tire pas désavantage du bien qu'il a reçu mais du mauvais usage qu'il en fait.

AD PRIMUM ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

AD SECUNDUM dicendum quod Deus non accipit personas, si majores plus punit : quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est [in corp.]

AD TERTIUM dicendum quod homo magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

QUESTION 74.

LE SIÈGE DU PÉCHÉ.

Il s'agit d'examiner maintenant, en dix articles, quel peut être dans l'âme le siège des vices ou péchés. 1. Est-ce la volonté? — 2. Uniquement la volonté? — 3. La sensualité peut-elle être aussi le siège du péché? — 4. Même du péché mortel? — 5. La raison le peut-elle? — 6. Est-ce dans la raison inférieure que se tient la délectation, celle à laquelle on s'arrête ou non? — 7. Et dans la raison supérieure, le consentement à l'acte? — 8. La raison inférieure peut-elle être le siège du péché mortel? — 9. Et la raison supérieure celui du péché véniel? — 10. Même lorsqu'elle est en face de son objet propre? [**25**].

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO VITIORUM SIVE PECCATORUM.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum, sive peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem : 1. Utrum voluntas possit esse subjectum peccati. — 2. Utrum sola voluntas sit peccati subjectum. — 3. Utrum sensualitas possit esse subjectum peccati. — 4. Utrum possit esse subjectum peccati mortalis. — 5. Utrum ratio possit esse subjectum peccati. — 6. Utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione sicut in subjecto. — 7. Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto. — 8. Utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis. — 9. Utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis. — 10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICLE 1.

La volonté est-elle le siège du péché?

DIFFICULTÉS : 1. Elle ne le peut pas, semble-t-il. Denys dit en effet que le mal se tient en dehors de la volonté et de l'intention. Mais le péché c'est le mal. Donc il ne peut pas être dans la volonté.

2. La volonté se porte toujours au bien ou à l'apparence du bien. Si c'est réellement le bien qu'elle veut, elle n'est pas en faute. Si elle veut un bien apparent qui n'est pas vraiment un bien, cela dénote plutôt, semble-t-il, un défaut d'intelligence qu'un défaut de volonté. Ni d'une manière ni de l'autre par conséquent, le péché n'est dans la volonté.

3. La même faculté ne peut à la fois être le siège du péché et en être la cause efficiente. Car

---

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit subjectum peccati.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod voluntas non possit esse subjectum peccati. Dionysius enim dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 22], quod « malum est præter voluntatem et intentionem ». Sed peccatum habet rationem mali. Ergo non potest esse in voluntate.

2. PRÆTEREA, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat : hoc autem quod vult apparens bonum quod non est vere bonum, magis videtur pertinere ad defectum virtutis apprehensivæ quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. PRÆTEREA, non potest esse idem subjectum peccati, et causa efficiens : quia causa efficiens et materialis non incidunt in idem, ut dicitur in 2 Physic. [cap. 7]. Sed voluntas est causa efficiens peccati : « prima » enim « causa peccandi voluntas est », ut Au-

le siège du péché c'en est en réalité la cause matérielle. Et il n'y a pas coïncidence de la cause matérielle et de la cause efficiente, dit le Philosophe. Or la volonté est sans aucun doute la cause efficiente du péché : elle en est, dit saint Augustin, la première cause. Elle n'en est donc pas le siège.

CEPENDANT, saint Augustin dit aussi que c'est par la volonté que l'on vit mal et que l'on vit bien.

CONCLUSION : Nous avons dit que le péché est un acte. Parmi les actes, il y en a, comme celui de brûler, celui de scier, qui sont transitifs. Ces actes-là ont pour matière et pour siège la chose même dans laquelle passe l'action. Le Philosophe dit en ce sens, au 3e livre des Physiques, que « le mouvement est l'acte transmis au mobile par le moteur ». Il y a au contraire d'autres actes qui ne sont pas transitifs, mais immanents à celui qui les fait, comme l'acte de désirer et

---

gustinus dicit, in libro de Duabus Animabus [cap. 10]. Ergo non est subjectum peccati.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro Retract. [lib. 1, cap. 9], quod « voluntas est qua peccatur, et recte vivitur ».

RESPONDEO dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra [qu. 21, art. 1] dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare : et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio; sicut Philosophus dicit, in 3 Physic. [cap. 3], quod « motus est actus mobilis a movente ». Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere : et tales actus sunt omnes actus morales, sive actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subjectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus.

celui de connaître. Et en morale tous les actes sont de cette sorte, aussi bien ceux des vertus que ceux des vices. Par conséquent il faut qu'un acte de péché ait son siège dans la faculté qui en est le principe, là même où il s'accomplit [26]. Mais comme c'est le propre des actes en morale d'être volontaires, et comme c'est la volonté qui est le principe des actes volontaires, des bons et des mauvais, il s'ensuit qu'elle est le principe des péchés et que le péché a réellement son siège en elle.

SOLUTIONS : 1. On dit que le mal est en dehors de la volonté parce qu'en effet la volonté ne le recherche pas comme tel. Mais le mal a quelquefois l'apparence du bien, c'est pourquoi la volonté le désire et voilà par où le péché s'installe en elle.

2. Si la défaillance de l'intelligence ne dépendait nullement de la volonté, il n'y aurait faute ni dans la volonté ni dans l'intelligence, comme

---

Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra [qu. 1, art. 1] habitum est; sequitur quod voluntas, quæ est principium voluntariorum actuum, sive bonorum sive malorum, quæ [1] sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

AD PRIMUM ergo dicendum quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate.

AD SECUNDUM dicendum quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute : sicut patet in his qui habent ignorantiam

[1] In ms. : *quem.*

cela se voit dans les cas d'ignorance invincible. C'est pourquoi il reste à penser que l'on doit compter comme péché même une défaillance de l'intelligence lorsqu'elle dépend de la volonté.

3. Ce raisonnement est vrai lorsqu'il s'agit des causes efficientes dont l'action passe dans une matière extérieure : ces causes ne se meuvent pas elles-mêmes, elles meuvent autre chose. Dans le cas de la volonté, c'est le contraire : le raisonnement n'est donc plus concluant.

ARTICLE 2.

La volonté est-elle seule le siège du péché?

DIFFICULTÉS : 1. Oui, semble-t-il. Car le péché n'a lieu, dit saint Augustin, que par la volonté. Or le siège du péché est dans la faculté qui l'accomplit. Il n'est donc que dans la volonté.

---

invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati, deputetur in peccatum.

AD TERTIUM dicendum quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia. Cujus contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum sola voluntas sit subjectum peccati.

[2^a $2^æ$, qu. 10, art. 2; 2 Sent., dist. 41, qu. 2, art. 2; De Malo, qu. 7, art. 6]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus, in libro de Duabus Animabus [cap. 10], quod « non nisi voluntate peccatur ». Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Le péché est cette sorte de mal qui est contre la raison. Mais le bien et le mal qui se rapportent à la raison ne sont objet que de la volonté. Celle-ci est donc seule le siège du péché.

3. Tout péché est un acte volontaire : c'est même tellement quelque chose de volontaire, dit saint Augustin, que s'il n'y a plus rien de volontaire il n'y a plus de péché. Or les actes des autres facultés ne sont volontaires que dans la mesure où c'est la volonté qui met ces facultés en mouvement. Cela ne suffit pas pour qu'elles soient le siège du péché. Car, dans ces conditions, même les membres extérieurs, puisque la volonté les fait mouvoir, seraient le siège du péché : ce qui est évidemment faux. La volonté est donc seule le siège du péché.

CEPENDANT, un péché est le contraire d'une vertu, et les contraires portent sur le même

---

2. PRÆTEREA, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens, est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. PRÆTEREA, omne peccatum est actus voluntarius : quia, ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb. [lib. 3, cap. 18], « peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum ». Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii nisi inquantum illæ vires moventur a voluntate. Hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subjectum peccati : quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

SED CONTRA, peccatum virtuti contrariatur. Contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem, sunt subjecta virtutum, ut supra

point. Mais les vertus siègent dans l'âme en d'autres facultés que la volonté. Donc les péchés aussi.

CONCLUSION : Il résulte de ce que nous avons dit que le péché a pour siège toute faculté qui est le principe d'un acte volontaire. Or les actes volontaires ne sont pas seulement les actes élicites mais aussi les actes impérés, comme nous l'avons dit au traité de l'acte volontaire. Par conséquent ce n'est pas seulement la volonté qui peut être le siège du péché, mais ce sont toutes les facultés que la volonté peut mouvoir ou arrêter dans leurs actes. Et, comme le siège de l'acte est aussi celui de l'habitude, les mêmes facultés seront aussi le siège des habitudes morales, des bonnes ou des mauvaises.

SOLUTIONS : 1. Le péché n'existe en effet que si la volonté en est le premier moteur. Mais d'autres facultés s'y trouvent engagées comme recevant le mouvement de la volonté.

[qu. 56, art. 3, 4] dictum est. Non ergo sola voluntas est subjectum peccati.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis [art. præced.] patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra [qu. 6, art. 4] dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum : quia ejusdem est actus et habitus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente : aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

2. Le bien et le mal tiennent à la volonté comme étant ses objets essentiels. Mais les autres facultés ont un bien et un mal à elles. Et c'est en raison de quoi il peut y avoir dans ces facultés, pour autant qu'elles participent à la volonté et à la raison, vertu, vice et péché [27].

3. Les membres du corps ne sont pas les principes, mais seulement les organes des actes humains : aussi bien, ils sont pour l'âme qui les meut comme l'esclave qui est mené et ne mène pas. Mais les facultés intérieures de désir sont comme les enfants de la maison qui d'une certaine manière mènent et sont menés, ainsi qu'il est expliqué au 1er livre des Politiques. — En outre, les actes des membres extérieurs sont des actions transitives, par exemple l'action de frapper dans un péché d'homicide. Et c'est pour cela qu'on ne peut pas raisonner pour les membres extérieurs comme pour les facultés intérieures [28].

Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem sicut per se objecta ipsius : sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus et vitium et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa : unde et comparatur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ : quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur in 1° Polit. [cap. 2]. — Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes : sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICLE 3. [29]

Le péché peut-il se trouver dans la sensualité?

DIFFICULTÉS : 1. Le péché est propre à l'homme qui est par ses actes digne de louange ou de blâme. La sensualité au contraire est commune à nous et aux bêtes. Le péché ne peut donc résider en elle.

2. « Nul ne pèche, dit saint Augustin, en des choses qu'il ne peut éviter. » Mais l'on ne peut éviter que la sensualité ait des actes désordonnés, car elle est dans une perpétuelle dépravation tant que nous sommes en cette vie mortelle, et saint Augustin la représente à cause de cela sous le symbole du serpent. Les mouvements désordonnés de la sensualité ne sont donc pas des péchés.

3. Ce que l'homme ne fait pas lui-même ne lui

ARTICULUS III.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

[2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 2; De Verit., qu. 25, art. 5; De Malo, qu. 7, art. 6; Quodl. 4, qu. 11, art. 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. PRÆTEREA, « nullus peccat in eo quod vitare non potest », sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. [lib. 3, cap. 18]. Sed non potest homo vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus : est enim sensualitas perpetuæ corruptionis, quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde et per serpentem significatur, ut Augustinus dicit, 12 de Trin. [cap. 12, 13]. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. PRÆTEREA, illud quod homo ipse non facit, non

est pas imputé à péché. Mais nous ne sommes vraiment nous-mêmes, semble-t-il, que dans ce que nous faisons avec délibération de la raison, comme dit le Philosophe. Or le mouvement de la sensualité a lieu sans cela. Il n'est donc pas imputé à péché.

CEPENDANT, il est dit dans l'Epître aux Romains : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais ». Saint Augustin pense qu'il s'agit là du mal de la concupiscence, lequel est toujours un mouvement de sensualité. C'est dire qu'il y a un péché dans la sensualité.

CONCLUSION : D'après ce que nous venons de dire, il est possible de rencontrer le péché dans toute faculté dont l'acte peut être, puisqu'en ceci consiste formellement le péché, volontaire et désordonné. Or il est évident qu'un acte de sensualité peut être volontaire puisque la sensualité

---

imputatur ei ad peccatum. Sed « hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus », ut Philosophus dicit, in 9 Ethic. [cap. 8]. Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. 7 [v. 15] : « Non enim quod volo bonum, hoc ago ; sed quod odi malum, illud facio », quod exponit Augustinus [Serm. ad pop. 30] de malo concupiscentiæ, quam constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra [art. præc.] dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

— l'appétit sensible autrement dit — est faite pour se laisser mouvoir par la volonté. Il reste donc que le péché puisse avoir lieu dans la sensualité.

SOLUTIONS : 1. Il y a des facultés sensibles qui, bien que communes à nous et aux bêtes, possèdent cependant une certaine excellence du fait qu'elles sont unies à la raison. C'est ainsi que notre connaissance sensible se distingue de celle des autres animaux, ainsi que nous l'avons dit dans la première partie, par la puissance cogitative et par la faculté de réminiscence. Tel se présente aussi chez nous l'appétit sensible : il a quelque chose de plus que chez les autres animaux, ceci précisément, qu'il est fait pour obéir à la raison. C'est par là qu'il peut être le principe d'un acte volontaire et partant le siège du péché.

2. Par cette perpétuelle dépravation de la sensualité il ne faut pas entendre autre chose que le foyer de corruption qui nous vient du péché originel et, en effet, ne disparaît jamais complètement durant cette vie, car de ce péché originel

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur : sicut nos, præ aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in Primo [qu. 78, art. 4] dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subjectum peccati.

AD SECUNDUM dicendum quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita : transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis

la culpabilité passe, l'activité demeure. Mais ce foyer persistant du mal n'empêche pas que l'homme ne puisse par sa volonté raisonnable réprimer un à un, s'il les sent venir, les mouvements désordonnés de la sensualité, par exemple en détournant sa pensée vers autre chose. Seulement, il peut se faire, pendant qu'on détourne ainsi la pensée sur autre chose, qu'un mouvement désordonné s'élève aussi sur ce point-là. Lorsqu'un individu voulant éviter, supposons, les troubles de la concupiscence, détache sa pensée des plaisirs de la chair pour l'appliquer aux spéculations de la science, ceci peut faire naître un mouvement de vaine gloire qui n'était pas prémédité. Voilà pourquoi ces mouvements désordonnés qui procèdent du foyer que nous avons dit, l'homme ne peut les éviter tous, mais c'est assez, pour qu'il y ait vraiment faute volontaire, qu'il puisse les éviter un à un.

3. Ce que l'homme fait sans délibération de la raison, ce n'est pas parfaitement lui qui le fait,

---

corruptio fomitis non impedit quin homo rationali voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat : puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere : sicut cum quis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus insurgit. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus, propter corruptionem prædictam : sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos. .

Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit : quia nihil operatur ibi id quod est principale in

parce que rien n'agit alors de ce qui est le principal en lui : aussi n'est-ce pas parfaitement un acte humain, et par là même ce ne peut être un acte achevé de vertu ou de vice, mais quelque chose d'inachevé dans le genre. Tel est le mouvement de sensualité lorsqu'il devance la raison, et c'est pourquoi il est péché véniel, c'est-à-dire ce quelque chose d'inachevé dans le genre péché.

ARTICLE 4.

Le péché mortel peut-il se trouver dans la sensualité?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble bien. Car l'acte se connaît à l'objet. Or il y a des objets de sensualité, les jouissances de la chair par exemple, qui sont matière à pécher mortellement. C'est donc que l'acte de sensualité peut être péché mortel. Et ainsi le péché mortel se trouve dans la sensualité.

---

homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

[2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 2, ad 3; De Verit., qu. 25, art. 5; De Malo, qu. 7, art. 6; Quodl. 4, qu. 11, art. 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter : sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale Et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Le péché mortel est le contraire de la vertu. Mais la vertu peut résider dans la sensualité : la tempérance et la force sont en effet « les vertus des puissances non-raisonnables de l'âme, » comme parle le Philosophe. Ainsi, les contraires étant faits pour se porter sur le même point, il peut donc y avoir péché mortel dans la sensualité.

3. Le péché véniel est une disposition au péché mortel. Mais disposition et habitude se tiennent dans la même puissance. Si le péché véniel se tient dans la sensualité, le péché mortel pourra donc s'y tenir aussi.

CEPENDANT, il est écrit dans saint Augustin et nous lisons dans la Glose que « le mouvement déréglé de la concupiscence, qui n'est autre que le péché de sensualité, peut exister même chez ceux qui sont en état de grâce ». Pourtant il n'y a pas en eux de péché mortel. Le mouvement déréglé de la sensualité n'en est donc pas un.

---

2. PRÆTEREA, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate : « temperantia » enim « et fortitudo sunt virtutes irrationalium partium », ut dicit Philosophus, in 3 Ethic. [cap. 10]. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria nata sint fieri circa idem.

3. PRÆTEREA, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est [art. præced. ad 3], etiam mortale peccatum poterit esse in eadem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro Retract. [lib. 1, cap. 23], et habetur in Glossa Rom. 7 [v. 14] : « Inordinatus concupiscentiæ motus » (qui est peccatum sensualitatis) « potest etiam esse in his qui sunt in gratia » : in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

CONCLUSION : De même que le désordre qui attaque le principe de la vie corporelle cause la mort corporelle, de même celui qui attaque ce principe de vie spirituelle qu'est la fin ultime cause, avons-nous dit, cette mort spirituelle qu'est le péché mortel. Or il appartient non à la sensualité mais uniquement à la raison d'ordonner les choses à leur fin; pareillement, de les en détourner. C'est la preuve que le péché mortel ne peut pas avoir lieu dans la sensualité mais seulement dans la raison.

SOLUTIONS : 1. L'acte de sensualité peut concourir au péché mortel. Mais l'acte même du péché mortel ne reçoit pas cependant son caractère mortel de la sensualité : il le tient de la raison à laquelle il appartient d'ordonner toutes choses à leur fin. Et c'est pourquoi le péché mortel n'est pas attribué à la sensualité mais à la raison.

2. L'acte de la vertu ne reçoit pas sa perfection de la sensualité seulement, mais bien davantage

---

RESPONDEO dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis, causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra [qu. 72, art. 5] dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in rationali parte.

AD PRIMUM ergo dicendum quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale : sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam actus virtutis

de la raison et de la volonté, parce que ce sont elles qui donnent la faculté de choisir et qu'il n'y a pas d'acte de la vertu morale sans le choix. De là vient qu'il y a toujours avec l'acte de la vertu morale venant parfaire la puissance d'appétit un acte de la prudence venant parfaire la puissance de raison. C'est précisément la même chose qui se produit, comme nous l'avons dit, à propos du péché mortel.

3. Une disposition se présente de trois façons par rapport à la chose à laquelle elle prépare. C'est parfois la même chose dans la même puissance, comme une science à ses débuts prépare une science parfaite. Parfois c'est encore dans le même sujet, mais ce n'est pas la même chose, comme le combustible qui s'échauffe, puis qui prend feu. Parfois enfin ce n'est ni la même chose ni dans la même puissance, ainsi qu'il arrive pour les réalités qui ont entre elles un tel rapport qu'on peut passer de l'une à l'autre, comme une bonne qualité d'imagination est une

---

non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere : nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est [in resp. ad 1].

Ad tertium dicendum quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem et in eodem : sicut in scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem : sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem nec in eodem : sicut in his quæ habent ordinem ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo peccatum veniale, quod est in

aptitude à la science qui est dans l'intelligence. Voilà de quelle façon le péché véniel qui est dans la sensualité est une disposition au péché mortel qui est dans la raison.

ARTICLE 5.

Le péché peut-il résider dans la raison?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas, car le péché d'une puissance est un défaut de cette puissance; mais si la raison fait défaut, ce n'est pas un péché, c'est plutôt une excuse : on excuse quelqu'un d'avoir mal agi quand il l'a fait par ignorance; c'est une preuve qu'il ne peut y avoir de péché dans la raison.

2. Le péché réside en tout premier lieu, avons-nous dit, dans la volonté. Mais la raison devance le vouloir, ayant à le diriger. Le péché ne peut donc résider en elle.

3. Enfin il ne peut y avoir de péché que dans

---

sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum possit esse in ratione.

[2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 3]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cujuscumque enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum : excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. PRÆTEREA, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est [art. 1]. Sed ratio præcedit voluntatem : cum sit directiva ipsius. Ergo in ratione peccatum esse non potest.

3. PRÆTEREA, non potest esse peccatum nisi circa

les choses qui dépendent de nous. Or il ne dépend pas de nous d'avoir beaucoup de raison ou d'en manquer : c'est chose naturelle. Par conséquent le péché ne réside pas dans la raison.

CEPENDANT, saint Augustin dit positivement que le péché réside dans la raison inférieure comme dans la raison supérieure.

CONCLUSION : Il ressort de ce que nous avons dit que le péché d'une puissance quelconque de l'âme n'est pas autre chose que l'acte même de cette puissance. Or la raison a deux actes, l'un tout intime et relatif à son objet propre qui est de connaître le vrai, l'autre qui est de diriger les autres facultés. De deux façons par conséquent le péché peut se loger dans la raison : en premier lieu, lorsqu'il y a erreur dans la connaissance du vrai, erreur ou ignorance qui sont coupables chaque fois qu'il s'agit d'une chose que la raison peut et doit savoir; en second lieu, lorsqu'elle commande ou que simplement, après réflexion, elle

---

ea quæ sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis : quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, 12 de Trin. [cap. 12], quod peccatum est in ratione inferiori [1] et in ratione superiori.

RESPONDEO dicendum quod peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis [art. 1, 2, 3] patet. Habet autem ratio duplicem actum : unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri : quod quidem tunc imputatur ei ad

---

1 In ms. : *superiori vel.*

n'arrête pas les mouvements désordonnés des facultés inférieures.

SOLUTIONS : 1. Cette objection est valable s'il s'agit d'un défaut de la raison dans son acte propre devant son objet propre et cela sur un point que l'individu ne peut savoir et n'est pas tenu de savoir: alors l'absence de raison n'est pas un péché mais une excuse, comme cela est évident dans les actes commis par des fous. Mais si le manque de raison se produit sur un point que l'homme peut et doit savoir, l'excuse n'est plus complète et le manque de raison est coupable. — Or ce manque de raison, lorsqu'il ne s'agit que de diriger les autres facultés, est toujours coupable parce que c'est là une défaillance à laquelle elle peut remédier en appliquant bien sa propre activité.

2. Ainsi que nous l'avons expliqué en traitant des actes de la volonté et de la raison, d'une ma-

---

peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod debet et potest scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de defectu [1] rationis qui pertinet ad actum proprium respectu proprii objecti, et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest nec tenetur scire. Tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato : sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. — Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum : quia huic [2] defectui occurrere potest per proprium actum.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut supra [qu. 17,

---

[1] In ms. : *effectu*. — [2] In ms. : *homo*.

nière la volonté meut la raison et la précède, et d'une manière la raison meut la volonté et la précède. C'est ce qui fait que le mouvement de la volonté peut être dit raisonnable et l'acte de la raison volontaire, et ce qui fait aussi que le péché se loge dans la raison doublement, en tant que sa défaillance est volontaire ou bien en tant qu'elle-même est le principe d'un acte de volonté.

3. Ce que nous avons dit est une réponse.

ARTICLE 6.

La faute de s'arrêter à la délectation est-elle dans la raison?

DIFFICULTÉS : 1. Apparemment non, puisque la délectation suppose un mouvement de l'appétit et que l'appétit est parfaitement distinct de la raison qui est une faculté de connaissance.

---

art. 1] dictum est, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem : unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.

AD TERTIUM patet responsio ex dictis [in resp. ad 1].

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.

[2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 1]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra [qu. 31, art. 1] dictum est. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. D'ailleurs, l'objet permet de reconnaître à quelle puissance appartient l'acte qui applique celle-ci à celui-là. Or la délectation s'arrête parfois aux biens de la sensibilité sans se soucier de ceux de la raison. C'est la preuve que le péché de délectation n'est pas dans la raison.

3. S'attarder implique longueur de temps. Mais la longueur du temps n'est pas une raison pour qu'un acte appartienne à une puissance.

CEPENDANT, saint Augustin estime que « si l'acquiescement aux mauvais attraits ne va pas plus loin que la pensée de la délectation, c'est que la femme est encore seule à avoir mangé le fruit défendu ». Mais la femme, ainsi que saint Augustin l'explique au même endroit, c'est la raison inférieure. La faute de s'arrêter à la délectation est donc bien dans la raison.

CONCLUSION : Le péché, avons-nous dit, vient se loger dans la raison non seulement lorsqu'elle est à son acte propre mais parfois aussi quand

---

2. PRÆTEREA, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum. Sed quandoque est delectatio morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. PRÆTEREA, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad potentiam aliquam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, 12 de Trin. [cap. 12], quod « consensus illecebræ delectationis si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit ». Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam [art. præced.] dictum est, peccatum contingit esse in ratione quan-

elle prend la direction des autres actes humains. Or il est évident qu'elle n'a pas seulement la direction des actes extérieurs, qu'elle a aussi celle des passions intérieures. C'est pourquoi lorsqu'elle vient à faillir en ce gouvernement des passions, on dit que le péché est en elle tout comme quand elle est en défaut dans la direction des actes extérieurs. Or elle a deux manières de faillir dans le gouvernement des passions : la première, c'est d'en commander d'illicites comme fait celui qui provoque en soi délibérément des mouvements de colère ou de concupiscence; la seconde, c'est de ne pas réprimer un mouvement illicite de passion, comme fait celui qui, après s'être rendu compte que le mouvement passionné qui s'élève n'est pas dans l'ordre, s'y arrête néanmoins et ne le chasse pas. Voilà précisément de quelle façon l'on dit que cette faute de s'arrêter à la délectation vient se loger dans la raison.

SOLUTIONS : 1. La délectation est bien dans

---

doque quidem inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando ratio deficit in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones : sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum : sicut cum quis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motivo : secundum hoc quod

l'appétit comme en son principe proche, mais elle est dans la raison comme en son moteur premier, suivant ce que nous avons dit plus haut des actions immanentes, qu'elles ont pour siège le principe même qui les émet.

2. La raison a un acte propre, élicite, portant sur un objet propre. Mais elle a aussi une direction à exercer sur tous les objets des facultés inférieures soumises à son gouvernement. C'est comme cela que même la délectation se rapportant aux biens sensibles lui appartient.

3. Quand on dit que l'on s'attarde à la délectation, ce n'est pas par la prolongation du temps, mais par l'application de la raison qui délibérément s'arrête et ne repousse pas, mais bien au contraire « retient et roule volontiers dans l'esprit, dit saint Augustin, ce qu'il eût fallu rejeter au premier contact ».

---

supra [art. 1] dictum est, quod actiones quæ non [1] transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium objectum : sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium quæ per rationem dirigi possunt. Et secundum hoc etiam delectatio circa objecta sensibilia pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis ; sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, « tenens et volvens libenter quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt », ut Augustinus dicit, 12 de Trin. [cap. 12].

---

[1] In ms. om. *non.*

ARTICLE 7.

La faute de consentir à l'acte est-elle dans la raison supérieure?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'elle n'est même pas dans la raison, puisque l'acte de consentir, d'après ce que nous avons établi au traité des actes humains, appartient à l'appétit, tandis que la raison est faculté de connaissance.

2. Du reste, la raison supérieure est celle qui, au dire de saint Augustin, s'applique à contempler et à consulter les raisons éternelles. Or il arrive bien de consentir à l'acte sans avoir consulté les raisons éternelles, car l'homme ne pense pas toujours aux réalités divines lorsqu'il consent à un acte. Ce péché n'est donc pas toujours dans la raison supérieure.

3. Les raisons éternelles, de même qu'elles

ARTICULUS VII.

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

[Supra, qu. 15, art. 4; 2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 1; De Verit., qu. 15, art. 3]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra [qu. 15, art. 1] habitum est. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. PRÆTEREA, ratio superior intendit « rationibus æternis inspiciendis et consulendis », ut Augustinus dicit, 12 de Trin. [cap. 7]. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis : non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. PRÆTEREA, sicut per rationes æternas potest

peuvent être pour l'homme la règle des actes extérieurs, peuvent être aussi bien la règle des délectations et autres passions intérieures. Or le fait de consentir à la délectation sans avoir le dessein de passer à l'acte, selon saint Augustin c'est un acte de la raison inférieure. Donc aussi bien la faute de consentir à l'acte du péché doit être attribuable de temps à autre à la raison inférieure.

4. La raison supérieure est au-dessus de la raison inférieure, comme la raison est au-dessus de l'imagination. Or il arrive à l'homme d'agir sous l'impression d'une imagination sans aucune délibération de la raison, comme lorsqu'on fait sans l'avoir prémédité un mouvement de la main ou du pied. Pareillement il peut donc arriver à la raison inférieure de consentir à un acte de péché sans aucune intervention de la raison supérieure.

CEPENDANT, saint Augustin ajoute, à l'endroit précité, que « si l'acquiescement au mauvais usage du corps et des sens est une chose tellement décidée qu'on est prêt à aller jusqu'au bout

---

homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed consensus in delectationem absque hoc quod « opere statuatur implendum », est rationis inferioris, ut dicit Augustinus, 12 de Trin. [cap. 12]. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. PRÆTEREA, sicut ratio superior excellit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ, absque omni deliberatione rationis : sicut cum aliquis ex impræmeditato movet pedem aut manum. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati, absque ratione superiori.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, 12 de Trin. : « Si in consensione male utendi rebus quæ per sensum

si l'on peut, cela signifie que la femme a fait manger à l'homme le fruit défendu ». L'homme, c'est la raison supérieure : à elle donc appartient le fait de consentir à l'acte du péché.

CONCLUSION : Consentement implique jugement sur le point consenti, car la raison pratique rend jugement et sentence en matière d'action comme fait la raison spéculative en matière de pensée. Or il est à remarquer qu'en tout jugement la sentence définitive est réservée à la plus haute faculté judiciaire. Nous le voyons précisément dans les choses spéculatives : on n'est définitivement fixé sur une proposition que si on la ramène aux premiers principes, car tant qu'il reste un principe supérieur à la lumière duquel la question peut encore être examinée, on peut dire que le jugement demeure en suspens, la sentence finale n'est pour ainsi dire pas encore rendue. Or il est manifeste que les actes humains peuvent être soumis à la règle de la raison humaine, règle tirée des réalités créées telles que l'homme les connaît naturellement, et en outre à la règle de

---

corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut, si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse », per quem ratio superior significatur. Ergo ad superiorem rationem pertinet consentire in actum peccati.

RESPONDEO dicendum quod consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur : sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium : sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quamdiu enim remanet ali-

la loi divine, ainsi qu'il a été dit au traité de la distinction des actes humains. Cette règle de la loi divine étant évidemment la règle supérieure, il faut en conclure que la sentence ultime, celle qui met fin au jugement, appartient à la raison supérieure, c'est-à-dire à celle qui est appliquée aux réalités éternelles. — D'autre part, lorsqu'il y a plusieurs choses à juger, le jugement doit se clore sur celle qui vient en dernier lieu. Or ce qui vient en dernier lieu dans les actions humaines c'est l'acte lui-même : la délectation, qui induit à l'acte, est comme le préambule. Voilà pourquoi il appartient en propre à la raison supérieure de consentir à l'acte, et au contraire à la raison inférieure dont la judiciaire est moins élevée il appartient de rendre ce préambule de jugement qui concerne la délectation. Encore que la raison supérieure puisse juger même de la délectation, du fait que tout ce qui est soumis au jugement

---

quod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur : unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt et regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus causatis, quas naturaliter homo cognoscit; et iterum ex regula legis divinæ, ut supra [qu. 19, art. 4] dictum est. Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. — Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; præambula autem est delectatio, quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quæ habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione. — Quamvis etiam de delectatione ratio superior judicare possit :

de l'inférieur l'est aussi au jugement du supérieur, mais pas réciproquement.

SOLUTIONS : 1. Consentir est un acte de l'appétit, pas absolument toutefois, mais, comme nous l'avons dit en son lieu, c'est un acte de la volonté consécutif à un acte de la raison délibérant et jugeant. Le consentement a pour but en effet de faire adhérer la volonté à ce qui est désormais jugé par la raison. De là vient qu'on peut l'attribuer et à la volonté et à la raison.

2. Par le fait même que la raison supérieure ne dirige pas les actions humaines suivant la loi divine en empêchant l'acte du péché, on dit qu'elle consent, soit qu'elle songe à la loi éternelle, soit même qu'elle n'y songe pas. Car si elle songe à la loi de Dieu, c'est qu'elle a pour elle du mépris. Mais si elle n'y songe pas, il y a dans cette omission une preuve de négligence. De toutes façons par conséquent le fait de consentir

---

quia quidquid subditur judicio inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consentire est actus appetitivæ virtutis non absolute, sed consequenter ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra [qu. 15, art. 3] dictum est : in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit in id quod est ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

AD SECUNDUM dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire; sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit : cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione : quia, ut dicit Augustinus, 12 de Trin. [cap. 12], « non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa

à l'acte du péché provient de la raison supérieure parce qu'on ne peut « décréter en son esprit, comme dit saint Augustin, de perpétrer efficacement le péché sans que l'esprit, qui a tout pouvoir pour mettre les membres à l'œuvre ou pour les arrêter, se prête d'intention à la mauvaise action ou même ne la serve ».

3. La raison supérieure, si elle peut en effet par la considération de la loi éternelle diriger ou arrêter l'acte extérieur, peut de même régler la délectation intérieure. Cependant il peut arriver, avant qu'on en vienne au jugement de la raison supérieure, que la raison inférieure en faisant valoir dans sa délibération les raisons temporelles accepte la délectation aussitôt que la sensualité la propose : c'est alors que l'acquiescement appartient à la raison inférieure. Si au contraire, même après avoir réfléchi aux raisons éternelles, l'homme persévère en ce même acquiescement, celui-ci dès lors sera le fait de la raison supérieure.

4. Dans l'imagination, l'impression est subite

---

mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat aut serviat ».

Ad tertium dicendum quod ratio superior, per considerationem legis æternæ, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, ratio inferior, per rationes temporales deliberans, quandoque hujusmodi delectationem acceptat : et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero, etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione : et ideo potest

et non délibérée : c'est pourquoi elle peut faire naître un acte avant même que la raison, supérieure ou inférieure, ait le temps de délibérer. Au contraire le jugement de la raison inférieure ne va pas sans la délibération, et cette délibération demande du temps. Pendant ce temps la raison supérieure peut intervenir elle aussi : dès lors, si par sa délibération elle ne détourne pas de l'acte du péché, cet acte lui sera justement imputé.

ARTICLE 8.

Dans la raison inférieure, le consentement à la délectation est-il péché mortel?

DIFFICULTÉS : 1. Puisque ce consentement est un acte de la raison inférieure, il ne semble pas qu'il soit péché mortel. Il n'appartient pas en effet à la raison inférieure de s'appliquer aux raisons éternelles ou à la loi divine, ni non plus de s'en détourner. Et pourtant il n'y a aucun péché mortel sans cela : la définition de saint

---

aliquem [1] actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, ei imputatur.

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

[Infra, qu. 88, art. 5, ad 2; 2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 4; De Verit., qu. 15, art. 4; Quodl. 12, qu. 22, art. 1]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis vel legi

[1] In ms. : *aliquid.*

Augustin placée en tête de ce traité le dit clairement; c'est une définition du péché mortel.

2. Le fait de consentir à une chose n'est mauvais que parce que la chose consentie est mauvaise. Mais c'est un principe qu'il y a plus, ou en tout cas pas moins, dans la cause que dans l'effet. La chose consentie ne peut donc pas être moins mauvaise que le consentement. Or la délectation sans l'action n'est que péché véniel, elle n'est pas péché mortel. Le consentement qu'on y donne ne l'est donc pas davantage.

3. Le Philosophe enseigne que la différence morale des délectations correspond à celle des opérations. Or la pensée, acte intérieur, est une tout autre opération que l'acte extérieur, celui de la fornication par exemple. Donc la délectation qui s'attache à l'acte de la pensée diffère moralement de celle qui s'attache à la fornication autant

---

divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini, de peccato mortali datam, quæ supra [qu. 71, art. 6] data est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed « propter quod unumquodque, et [1] illud magis », vel saltem non minus. Non ergo illud in quo consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus, in 10 Ethic. [cap. 5]. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia [2] actus exterior, puta fornicationis. Ergo et delectatio consequens actum inte-

---

[1] In ms. : *est*. — [2] In ms. : *alius*.

qu'une pensée intérieure diffère d'un acte extérieur, et la même différence par conséquent se retrouve aussi dans le fait de consentir à ces deux délectations. Mais l'acte intérieur de pensée n'est pas un péché mortel, pas davantage le consentement qu'on y donne, ni non plus par conséquent celui qu'on donne à sa délectation.

4. Si l'acte extérieur de la fornication ou de l'adultère est un péché mortel, ce n'est pas en raison de la délectation puisqu'elle se trouve aussi bien dans l'acte du mariage, mais en raison du désordre de l'acte même. Or celui qui consent à la délectation ne consent pas pour cela au désordre de l'acte. Il ne semble donc pas pécher mortellement.

5. Le péché d'homicide est plus grave que celui de simple fornication. Or le fait de consentir à la délectation qui s'attache à la pensée de l'homicide

---

rioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori. Et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale; nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens neque consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali; sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non propter consensum in delectationem videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

n'est pas un péché mortel. Donc beaucoup moins encore le fait de consentir à la délectation qui s'attache à la pensée de fornication.

6. Saint Augustin dit que l'oraison dominicale se récite chaque jour pour la rémission des péchés véniels. Or il enseigne que le consentement à la délectation est une faute que doit effacer l'oraison dominicale. Il affirme en effet qu'il est beaucoup moins grave de se délecter ainsi dans la pensée du péché que d'être décidé à l'accomplir en réalité, et il assure que c'est pour ces sortes de mauvaises pensées qu'il faut demander pardon, se frapper la poitrine, et réciter le « Pardonnez-nous nos offenses ». C'est dire que ce consentement à la délectation est véniel.

CEPENDANT, peu après cela saint Augustin ajoute ces mots : « L'homme sera damné tout entier si par la grâce du Médiateur il n'obtient la rémission de ces sortes de fautes qui, parce qu'on n'a pas la volonté de les commettre mais qu'on a cependant la volonté de s'y délecter en esprit, ne sont que des péchés de pensée ». Mais

---

6. PRÆTEREA, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit [lib. de Fide et Operib., c. 26]. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam : dicit enim, in 12 de Trin. [cap. 12], quod « hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum : et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, Dimitte nobis debita nostra ». Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

SED CONTRA est quod Augustinus post pauca subdit : « Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ, sine voluntate operandi sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur ». Sed nullus

on n'est damné que pour le péché mortel. Le consentement à l'acte est donc un péché mortel.

CONCLUSION : Sur ce point les avis se sont partagés. Les uns ont dit : ce consentement n'est que véniel. Les autres ont dit : il est mortel. L'opinion de ces derniers est plus commune et plus vraisemblable. Voici en effet les remarques qu'il y a à faire.

Toute délectation, selon la doctrine des Ethiques, découle d'une opération. En outre toute délectation a un objet. De sorte qu'on peut toujours mettre une délectation en comparaison avec deux choses, avec l'opération qu'elle accompagne et avec l'objet qui lui plaît. Or pour objet on peut lui donner une opération tout comme on lui donnerait autre chose, car il est possible de trouver dans l'opération elle-même un bien et une fin où l'on se délecte et où l'on se repose. Et parfois même c'est la propre opération à laquelle se rattache la délectation qui devient l'objet de celle-ci, dans la mesure où l'appétit auquel il appartient de se délecter se replie sur

---

damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt quod est peccatum mortale : et hæc opinio communior est et verisimilior. Est enim considerandum quod, cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in 10 Ethic. [cap. 4]; et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum : delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res : quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo aliquis delecta-

l'opération elle-même ainsi que sur une bonne chose : c'est le cas de celui qui pense et qui prend plaisir à penser parce que sa pensée lui plaît. Parfois au contraire la délectation attachée à une opération, à une pensée par exemple, a pour objet une autre opération qui est comme la réalité à laquelle on pense : une délectation de cette sorte provient de ce qu'on a de l'inclination non pas précisément pour la pensée mais pour l'opération vers laquelle se porte la pensée.

Ainsi par conséquent celui qui pense à la fornication peut se délecter à deux choses, à sa propre pensée, ou à l'acte auquel il pense. — S'il se délecte dans la pensée, c'est qu'il a du goût pour la pensée. Or la pensée n'est pas en soi un péché mortel. Elle peut être un péché simplement véniel, par exemple quand on retient inutilement une pensée comme celle qu'on vient de dire. Mais elle peut aussi être tout à fait exempte de péché, quand il est utile de la garder, par

---

tus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis : inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio sibi placet. Quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam : sed tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam.

Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari : uno modo, de ipsa cogitatione; alio modo, de fornicatione cogitata. — Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. Cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale : immo quandoque est veniale

exemple lorsqu'on veut prêcher ou discuter là-dessus. Voilà pourquoi l'inclination et la délectation que l'on éprouve ainsi pour une pensée de fornication ne sont pas matière à péché mortel ; c'est parfois péché véniel et parfois ce n'est pas péché du tout. Le consentement à cette délectation n'est donc pas non plus péché mortel, et à cet égard la première opinion est dans le vrai.

Mais si celui qui pense à la fornication se délecte dans l'acte même auquel il pense, cela vient de ce que son cœur incline déjà à cet acte, et partant le fait de consentir à cette sorte de délectation n'est pas autre chose que de consentir à aimer la fornication, car on ne se délecte que dans ce qu'on aime. Or choisir délibérément d'aimer ce qui est matière à péché mortel, c'est un péché mortel. Dès lors, ce consentement à une délectation qui a pour objet un péché mortel, est lui-même un péché mortel, comme le veut la seconde opinion.

---

tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare. Et per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis; sed quandoque est peccatum veniale, et quandoque nullum. Unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione, delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus est inclinata in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem : nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligit quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt pec-

SOLUTIONS : 1. Nous avons dit que le consentement à la délectation est le fait non seulement de la raison inférieure mais aussi de la raison supérieure. Et du reste la raison inférieure elle-même peut être détournée des raisons éternelles, car si elle n'a pas à s'occuper de gouverner d'après elles, ce qui est le propre de la raison supérieure, elle a cependant à être gouvernée selon elles, ce qui fait qu'en se détournant d'elles elle peut pécher mortellement. Car il n'est pas jusqu'aux actes des facultés inférieures et même des membres qui ne puissent être des péchés mortels lorsqu'ils ne sont pas soumis aux ordres de la raison supérieure les réglant selon les raisons éternelles.

2. Consentir à une chose vénielle est faute vénielle, et c'est ce qui permet de conclure que le consentement donné à la délectation qui n'a pour objet que la vaine pensée de la fornication est véniel. Mais la délectation qui a pour objet l'acte

---

cata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale; ut secunda opinio ponit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est [art. præced.]. Et tamen ipsa etiam ratio inferior potest averti a rationibus æternis. Quia etsi non intendit eis ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis ut secundum eas regulata. Et hoc modo, ab eis se avertens, habet peccare mortaliter. Nam et actus inferiorum virium, et exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio rationis superioris regulantis eos secundum rationes æternas.

AD SECUNDUM dicendum quod consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est peccatum veniale. Et secundum hoc potest concludi quod consensus in

même de la fornication est chose mortelle et il y a péché mortel à y consentir. S'il arrive qu'il y ait avant cela un péché purement véniel, c'est par hasard et uniquement à cause de l'inachèvement de l'adhésion, inachèvement qui disparaît dès que survient le consentement délibéré par lequel la chose est amenée à sa nature de péché mortel.

3. C'est vrai s'il s'agit de la délectation qui a pour objet la pensée.

4. La délectation qui a pour objet l'acte extérieur ne peut avoir lieu sans complaisance pour cet acte tel qu'il est en lui-même, même si on n'est pas décidé à l'accomplir, étant retenu par quelque défense supérieure. On se trouve donc en présence d'un acte désordonné et par conséquent la délectation qui l'a pour objet sera désordonnée aussi.

5. Le consentement donné à la délectation qui provient d'une complaisance dans la pensée d'un

---

delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale. Sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem. Unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se; et si non statuat implendum, propter prohibitionem alicujus superioris. Unde actus fit inordinatus : et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia ipsius

projet homicide est parfaitement péché mortel. Ce qui n'en est pas un, c'est le consentement donné à la délectation qui provient d'une complaisance dans des pensées sur la question de l'homicide.

6. L'oraison dominicale est à réciter non seulement contre les péchés véniels mais aussi contre les péchés mortels.

ARTICLE 9.

Peut-il y avoir péché véniel dans la raison supérieure lorsqu'il s'agit de la direction des facultés inférieures ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble qu'il n'y a pas place pour le péché véniel dans la raison supérieure. Car elle est faite pour les raisons éternelles. Or c'est pécher mortellement que de se détourner des raisons éternelles. Si donc il y a un péché dans la raison supérieure, ce ne peut être, semble-t-il, qu'un péché mortel.

---

actus homicidii cogitati, est peccatum mortale. Non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

AD SEXTUM dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX.

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

[2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 5; De Verit., qu. 15, art. 5; De Malo, qu. 7, art. 5]

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus, in 12 de Trin. [cap. 7], quòd ratio superior

2. La raison supérieure est dans la vie spirituelle comme un principe, ainsi que le cœur dans la vie corporelle. Or les maladies du cœur sont mortelles. Donc aussi les péchés de la raison supérieure.

3. Le péché véniel devient mortel s'il est fait par mépris. Mais le fait de pécher de propos délibéré même véniellement ne paraît pas exempt de mépris. Comme donc le consentêment de la raison supérieure s'accompagne toujours de réflexions sur la loi divine, il semble bien qu'elle ne peut pécher que mortellement et qu'il y a dans ce consentement le mépris de la loi divine.

CEPENDANT, le consentement à l'acte du péché appartient bien, comme nous l'avons dit, à la raison supérieure. Or il est véniel s'il est donné à un acte de péché véniel. Il peut donc y avoir place pour le péché véniel dans la raison supérieure.

« inhæret rationibus æternis ». Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum nisi mortale.

2. PRÆTEREA, superior ratio se habet in vita spirituali tamquam principium; sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. PRÆTEREA, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali, propter contemptum divinæ legis.

SED CONTRA, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra [art. 7] dictum est. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum

CONCLUSION : Ainsi que le dit saint Augustin, la raison supérieure s'attache à contempler et à consulter les raisons éternelles, à les contempler en regardant leur vérité, à les consulter en jugeant tout autre chose et en la réglant à la lumière de ces éternelles vérités. Et c'est précisément en délibérant à cette lumière que la raison supérieure consent à un acte ou s'y oppose. Or il peut arriver que le désordre de l'acte consenti, parce qu'il ne marque aucun éloignement pour la fin ultime, ne soit pas contraire aux raisons éternelles comme l'est un acte de péché mortel, mais soit seulement en dehors d'elles comme un acte de péché véniel. Par conséquent lorsque la raison supérieure consent à un acte de péché véniel, elle ne se détourne pas des raisons éternelles : aussi elle ne pèche pas mortellement mais véniellement.

SOLUTIONS : 1. Ce qui vient d'être dit est la réponse à cette objection.

---

veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 12 de Trin. [cap. 7], ratio superior « inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis » : conspiciendis quidem, secundum quod eorum veritatem speculatur; consulendis autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quod, deliberando per rationes æternas, consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis : sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus æternis. Unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

2. Il y a deux sortes de maladies du cœur. L'une atteint l'organe dans sa substance même et en modifie la constitution naturelle : cette maladie est toujours mortelle. L'autre sorte de maladie provient d'un désordre dans le mouvement du cœur ou dans la région du cœur, et ceci n'est pas toujours mortel. Il en est de même dans la raison supérieure : quand elle est totalement dans le désordre à l'égard de son objet propre qui est celui des raisons éternelles, c'est toujours péché mortel; mais quand le désordre ne porte pas là-dessus, le péché n'est pas mortel, il est véniel.

3. Le consentement délibéré au péché ne témoigne pas dans tous les cas le mépris de la loi divine mais seulement quand le péché est contraire à cette loi divine.

Ad secundum dicendum quod duplex est infirmitas cordis. Una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius : et talis infirmitas semper est mortalis. Alia autem est infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor : et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur ipsa ordinatio [1] rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes æternæ. Sed quando est inordinatio circa hoc, non est pecatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ : sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

---

[1] In ms. : *inordinatio.*

ARTICLE 10.

Peut-il y avoir péché véniel dans la raison supérieure lorsqu'il s'agit de son acte propre?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas qu'il y ait place pour le péché véniel dans la raison supérieure lorsqu'il s'agit d'elle-même, c'est-à-dire lorsqu'elle ne fait que regarder les raisons éternelles. L'acte d'une puissance n'est en défaut que parce qu'il est déréglé par rapport à son objet. Or la raison supérieure a pour objet les raisons éternelles à l'égard desquelles on ne peut être déréglé sans péché mortel. Donc, dans la raison supérieure, à l'égard de son objet à elle, aucun dérèglement qui ne soit mortel.

2. Comme la raison est la faculté délibérante, son acte s'accompagne toujours de délibération. Mais en ce qui regarde Dieu, tout mouvement désordonné, s'il s'accompagne de délibération,

---

ARTICULUS X.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

[2 Sent., dist. 24, qu. 3, art. 5; De Verit., qu. 15, art. 5; De Malo, qu. 7, art. 5]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt rationes æternæ, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. PRÆTEREA, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper esse videtur cum deliberatione. Sed

est péché mortel. Donc dans la raison supérieure prise en soi le péché n'est jamais véniel.

3. Un péché de surprise peut bien être parfois véniel. Mais un péché de propos délibéré doit être mortel par le fait même que la raison qui délibère recourt à quelque bien supérieur, et que celui qui agit contre ce bien pèche plus gravement : ainsi lorsqu'en délibérant sur un acte agréable qui est désordonné la raison réfléchit qu'il est contre la loi de Dieu, son consentement est plus grave que si elle considérait seulement cet acte comme contraire à la vertu morale. Or la raison supérieure ne peut avoir recours à quelque chose qui soit plus élevé que son objet. Si donc chez elle le mouvement de surprise n'est pas mortel, la délibération survenant ne pourra faire qu'il le soit : ce qui est évidemment faux. D'où il faut conclure qu'il n'y a rien de véniel dans la raison supérieure.

---

omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam, numquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale, per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat : sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberabat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum objectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale : quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam, potest esse peccatum veniale.

CEPENDANT, un mouvement d'infidélité par surprise est véniel. Mais il appartient pourtant à la raison supérieure en ce qu'elle a de propre. Donc il y a place en elle à cet égard pour le péché véniel.

CONCLUSION : La raison supérieure ne se porte pas vers son objet à elle de la même manière que vers les objets des facultés qu'elle a sous sa direction. En effet elle ne se porte vers les objets des autres facultés que pour consulter à leur égard les raisons éternelles, ce qui ne peut se faire que par manière de délibération. Or un consentement délibéré en matière de péché mortel est lui-même mortel. C'est pourquoi la raison supérieure pèche toujours mortellement si les actes des facultés inférieures auxquels elle consent sont des péchés mortels.

Mais à l'égard de son objet propre elle a deux actes, la simple intuition, puis la délibération lorsqu'elle en vient à consulter même sur son

---

SED CONTRA, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

RESPONDEO dicendum quod ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur nisi inquantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est peccatum mortale. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium objectum habet duos actus : scilicet simplicem intuitum; et deliberationem, secundum quod etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest

objet propre les raisons éternelles. Or dans la simple intuition elle peut éprouver par rapport aux choses divines un mouvement désordonné, un soudain mouvement d'infidélité par exemple. Alors, bien que l'infidélité soit mortelle de sa nature, cette brusque impression n'est cependant que vénielle : un péché mortel n'existe que s'il est contre la loi de Dieu, or un point de foi peut se présenter brusquement à l'esprit sous un tout autre aspect, avant que l'on consulte ou que l'on puisse même consulter à son sujet la raison éternelle, la loi de Dieu autrement dit. Tel est le cas de celui qui considère soudain la résurrection des morts comme impossible à la nature et qui rencontre dans cette pensée une difficulté à admettre la chose, avant d'avoir le temps de réfléchir que c'est un dogme révélé et que la loi divine nous fait une obligation d'y croire. Mais si après une pareille délibération le mouvement d'infidélité demeure, c'est un péché mortel.

---

aliquem inordinatum motum habere circa divina : puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Quia peccatum mortale non est nisi sit contra legem Dei : potest autem aliquid eorum quæ ad fidem pertinent, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit, ratio æterna, idest lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale.

Et ideo circa proprium objectum, etiamsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus; vel etiam mortaliter per

Ainsi à l'égard de son objet propre, et même lorsqu'il y a matière à péché mortel, la raison supérieure peut pécher véniellement si l'impression est subite,ou bien mortellement s'il y a consentement délibéré, tandis que, dans le gouvernement des facultés inférieures, elle pèche toujours mortellement lorsqu'il y a matière à péché mortel, mais non pas lorsqu'il y a matière à péché véniel.

SOLUTIONS : 1. Lorsque le péché est contraire aux raisons éternelles, bien que mortel de sa nature, il peut cependant être véniel parce qu'une impression de surprise n'est pas un acte complet.

2. Dans l'action, la raison à laquelle appartient la délibération doit avoir aussi l'intuition simple des choses d'où procède la délibération, de même que dans la spéculation c'est à la raison de faire les syllogismes et aussi de formuler les propositions. Voilà comment il peut y avoir même dans la raison des impressions subites.

3. Une seule et même réalité peut offrir plu-

---

deliberatum consensum. In his autem quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere : non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est [in corp.].

AD SECUNDUM dicendum quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit : sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare. Et ideo ratio etiam potest habere subitum motum.

AD TERTIUM dicendum quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior : sicut Deum esse potest considerari

sieurs aspects à considérer, plus élevés les uns que les autres. Ainsi, Dieu peut être considéré soit comme réalité connaissable à la raison humaine, soit comme objet de la révélation divine, ce qui est un aspect plus élevé. C'est pourquoi, bien que l'objet de la raison supérieure soit en réalité ce qu'il y a de plus élevé, il peut cependant prêter à une considération plus ou moins haute, et à cet égard, ce qui n'était pas péché mortel dans la soudaineté de l'impression le devient quand la délibération ramène la chose à un point de vue plus haut, ainsi que nous l'avons exposé.

---

vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum [1] creditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem. Et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut [ibid.] expositum est.

[1] In ms. : *inquantur* (sic).

QUESTION 75.

LES CAUSES DU PÉCHÉ CONSIDÉRÉES EN GÉNÉRAL.

Nous devons étudier à présent les causes du péché, d'abord en général, puis en particulier.

A propos des causes en général quatre questions se posent : 1. Le péché a-t-il une cause? — 2. A-t-il une cause intérieure? — 3. A-t-il une cause extérieure? — 4. Le péché est-il cause de péché? [30].

ARTICLE 1.

Le péché a-t-il une cause?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne paraît pas qu'il en ait une, car le péché, avons-nous dit, c'est le mal, et Denys nous assure que le mal n'a pas de cause.

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI.

Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et primo, in generali; secundo, in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor : 1. Utrum peccatum habeat causam. — 2. Utrum habeat causam interiorem. — 3. Utrum habeat causam exteriorem. — 4. Utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum habeat causam.

[Part. 1, qu. 49, art. 1; 2 Sent., dist. 34, art. 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut supra dictum est [qu. 71, art. 6]. Sed « malum non habet causam », ut Dionysius dicit,

2. D'ailleurs une cause est ce qui nécessairement est suivi d'effet. Mais la chose qui arrive nécessairement n'est pas le péché, semble-t-il, puisqu'il est toujours volontaire. Le péché n'a donc pas de cause.

3. S'il en a une, ou c'est le bien, ou c'est le mal. Ce n'est pas le bien, car le bien ne produit que le bien, et « un bon arbre ne peut pas donner de mauvais fruits ». Mais ce n'est pas le mal non plus, car celui de la peine est une suite du péché et celui de la coulpe est la même chose que le péché. En somme le péché n'a pas de cause.

CEPENDANT, tout ce qui arrive a une cause : « Rien sur la terre n'arrive sans cause », est-il écrit au livre de Job. Or le péché est chose qui arrive : c'est tout ce qui est dit ou fait ou convoité à l'encontre de la loi de Dieu. Donc cela a une cause.

---

4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 22]. Ergo peccatum non habet causam.

2. PRÆTEREA, causa est « ad quam de necessitate sequitur aliud ». Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum : eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. PRÆTEREA, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum : quia bonum nisi bonum facit; « non » enim « potest arbor bona fructus malos facere », ut dicitur Matth. 7 [v. 18]. Similiter etiam nec malum potest esse causa peccati : quia malum pœnæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

SED CONTRA, omne quod fit, habet causam : quia, ut dicitur Job 5 [v. 6], « nihil in terra sine causa fit ». Sed peccatum fit : est enim « dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei [Aug., Contra Faust., lib. 22, cap. 27] ». Ergo peccatum habet causam.

CONCLUSION : Le péché est un acte désordonné. Partant, comme acte il peut avoir par soi une cause, au même titre que n'importe quel autre acte; mais comme désordre il a une cause à la façon dont une absence ou privation peut avoir une cause. Or une absence d'effet peut s'expliquer de deux façons : 1° par le fait qu'il n'y a pas positivement de cause, ce qui revient à dire qu'il n'y a rien comme effet parce qu'il n'y a rien comme cause, car, bien entendu, pas de cause pas d'effet, ainsi, sans soleil pas de lumière; 2° par le fait qu'il y a positivement une cause mais suivie d'un effet négatif dont, par une conséquence accidentelle, elle se trouve être cause, ainsi, le feu, tout en dégageant d'abord et directement de la chaleur, produit indirectement l'absence de froid.

De ces deux explications la première peut suffire s'il s'agit d'une simple absence. Mais le désordre du péché, comme d'ailleurs n'importe quel mal, n'est pas simplement l'absence de quelque chose, c'est la privation de ce qu'un être

---

RESPONDEO dicendum quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam : sicut et quilibet alius actus. Ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causæ, idest ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam : ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis : sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis.

Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod

est fait pour avoir et doit avoir. Il est nécessaire, à raison de cela, qu'un tel désordre s'explique de la deuxième manière, c'est-à-dire, ait une cause agissant accidentellement, car ce qui est fait pour être présent et doit l'être ne serait jamais absent s'il n'y avait précisément quelque cause l'empêchant d'exister. Aussi est-ce d'après cela qu'on a accoutumé de dire que le mal, puisqu'il consiste dans une véritable privation, a une cause, cause défaillante ou cause accidentellement agissante.

Mais toute cause accidentelle se ramène à une cause essentielle. Si donc le péché en tant que désordre a une cause accidentelle et si en tant qu'acte il a une cause essentielle, il faut penser que le désordre du péché est consécutif à la cause même de l'acte. Ainsi, en définitive, c'est la volonté qui, n'étant plus dirigée par la règle de la raison ni par celle de la loi divine, et recherchant un bien périssable, cause l'acte du péché directement et par soi ; mais elle cause aussi le désordre de l'acte accidentellement et en dehors de toute

---

quid natum est et debet habere ; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens : quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter aliquam causam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel per accidens agentem.

Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se ; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et præter intentio-

intention, étant donné que le manque d'ordre dans l'acte provient du manque de direction dans la volonté [31].

SOLUTIONS : 1. Le péché ne signifie pas cette privation de bien qu'est le manque d'ordre, mais il signifie l'acte qui est là-dessous, l'acte avec cette privation qui est formellement le mal. De quelle manière cela a une cause, nous venons précisément de le dire.

2. Si l'on veut que cette définition de la cause soit vraie dans tous les cas, il faut l'entendre de la cause suffisante et non-empêchée : car il y a des cas où une chose est bien la cause suffisante d'autre chose, et cependant en raison d'un empêchement qui survient l'effet ne suit pas nécessairement ; sans cela, comme l'observe le Philosophe, il faudrait dire que tout advient nécessairement. Ainsi donc, bien que le péché ait une cause, il ne s'ensuit pas que ce soit une cause nécessaire puisque l'effet peut être empêché.

---

nem : provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccatum non significat solum ipsam privationem boni, quæ est inordinatio; sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali. Quod quidem qualiter habeat causam, dictum est [in corpore].

AD SECUNDUM dicendum quod, si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet quod intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse sufficientem causam alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus, propter aliquod impedimentum superveniens : alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in 6 Metaphys. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessarium : quia effectus potest impediri.

3. La cause du péché, avons-nous dit, c'est la volonté sans l'emploi de sa règle, raison ou loi divine. Or ce fait de ne pas employer pareille règle n'est pas en soi un mal, ni coulpe ni peine, tant qu'on n'est pas appliqué à agir. Aussi, d'après cela, le péché à son début n'a pas pour cause un mal avec absence d'un bien.

ARTICLE 2.

Le péché a-t-il une cause intérieure?

DIFFICULTÉS : 1. Ce qu'on a en soi on l'a toujours. Si donc l'homme avait en lui-même une cause de péché il pécherait toujours puisque si vous posez la cause vous posez aussi l'effet.

2. Une même chose n'est pas à elle-même sa cause. Or des mouvements intérieurs de l'homme sont le péché même. Ils n'en sont donc pas la cause.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dictum est [in corp.], voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ nec culpæ, ante quam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa malum aliquod cum absentia alicujus boni.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret : cum, posita causa, ponatur effectus.

2. PRÆTEREA, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Tout ce qui est intérieur à l'homme est naturel ou volontaire. Mais ce qui est naturel ne peut pas être une cause de péché, puisque le péché est contre nature, selon le mot du Damascène. Quant à ce qui est volontaire, si c'est déréglé c'est déjà le péché. Rien d'intérieur par conséquent ne peut être cause de péché.

CEPENDANT, saint Augustin affirme que la volonté est la cause du péché.

CONCLUSION : Ainsi que nous venons de le dire, il faut trouver à l'acte même du péché une cause directe. Or l'acte humain peut rencontrer en nous une cause médiate et une cause immédiate. Sa cause immédiate est la raison et la volonté qui font que nous avons le libre arbitre, sa cause éloignée, les impressions de la sensibilité et aussi l'appétit sensible, car de même que le jugement de la raison porte la volonté à quelque chose de raisonnable, de même les im-

---

3. PRÆTEREA, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse causa peccati : quia peccatum est « contra naturam », ut Damascenus dicit [De Fide Orth., lib. 2, cap. 4]. Quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa peccati.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit [De Lib. Arb., lib. 3, cap. 17], quod « voluntas est causa peccati ».

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam [art. præced.] dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam [1] homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appe-

---

[1] In ms. : *que.*

pressions des sens inclinent à quelque chose l'appétit sensible, et cette inclination elle-même, nous le verrons plus loin, de temps à autre attire la volonté puis la raison. Ainsi donc on peut assigner au péché une double cause en nous : l'une prochaine, raison et volonté; l'autre éloignée, imagination ou appétit sensible.

Mais puisque nous avons dit que la cause du péché se compose du motif d'un bien apparent, et de l'absence du motif qui devrait être là, savoir la règle de la raison ou de la loi divine, il faut convenir que le bien apparent, motif de l'acte, est le fait des impressions et des appétits de la sensibilité, tandis que l'absence de règle est le fait de la raison puisque c'est la raison qui a pour fonction de dire quel est le devoir. Mais l'achèvement même de ce qu'il y a de volontaire dans l'acte du péché est le fait de la volonté, de sorte que l'acte même de cette puissance ne s'est

---

titus sensitivi : sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur in aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra [qu. 77, art. 1] patebit. Sic igitur duplex causa interior peccati potest assignari : una proxima, ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi.

Sed quia supra dictum est quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ : in quantum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum; ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare. Sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem : ita quod ipse voluntatis actus, præmissis suppositis, jam est quoddam peccatum.

pas plutôt produit avec les prémisses que nous supposons, qu'il y a péché [32].

SOLUTIONS : 1. Ce qu'on a en soi comme faculté naturelle on l'a toujours, mais ce qu'on a en soi comme acte de connaissance ou d'appétit on ne l'a pas toujours. Or c'est la volonté comme faculté qui est la cause du péché. Le péché est en puissance dans la volonté, mais pour le réduire en acte il y a auparavant d'autres mouvements, de la sensibilité d'abord, de la raison ensuite : c'est en effet parce que quelque chose s'offre aux sens comme désirable et que l'appétit sensible y incline, que de temps à autre la raison cesse de considérer la règle du devoir et qu'alors la volonté produit l'acte du péché. Et puisque ces mouvements qui le précèdent ne sont pas toujours en acte, il faut conclure que le péché n'est pas non plus toujours en acte.

2. Les mouvements intérieurs de l'âme ne sont pas tous de la substance même du péché, qui

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest : id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ : et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

AD SECUNDUM dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis : sed quidam præcedunt, et quidam sequuntur primum peccatum.

consiste principalement dans l'acte de volonté, mais il y en a qui précèdent et il y en a qui suivent le péché lui-même.

3. La faculté qui est cause du péché, celle qui en produit l'acte, est chose naturelle. Le mouvement même de sensibilité dont le péché est la suite, lui aussi de temps à autre est naturel, comme quand on pèche parce qu'on a faim. Mais ce qui fait que le péché n'est pas naturel, c'est qu'il manque de la règle naturelle à laquelle l'homme suivant sa propre nature doit faire attention.

ARTICLE 3.

Le péché a-t-il une cause extérieure?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas qu'il puisse avoir une cause extérieure, car il est un acte volontaire, et les choses volontaires sont de celles qui sont en nous et n'ont point de cause extérieure.

AD TERTIUM dicendum quod id quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale. Motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis : sicut cum propter appetitum cibi vel venereorum aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum suam naturam debet attendere.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

[Infra, qu. 80, art. 1, 3; De Malo, qu. 3, art. 3, 4]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Au même titre que la nature, la volonté est un principe intérieur. Or dans les choses de la nature le péché n'arrive jamais que par une cause intérieure : l'enfantement d'un monstre par exemple provient de la corruption de quelque élément de la génération. Par conséquent, dans les choses de la volonté le péché ne peut arriver, non plus, que par une cause intérieure.

3. Multiplier une cause c'est multiplier l'effet. Mais pourtant plus les excitants extérieurs sont nombreux et considérables, moins le dérèglement des actes est imputable. C'est donc que rien d'extérieur n'est vraiment cause du péché.

CEPENDANT, nous lisons dans les Nombres : « Ne sont-ce pas ces personnes-là qui ont séduit les enfants d'Israël et qui vous ont fait commettre la prévarication religieuse en plus du crime de Phagor ». Il peut donc y avoir quelque chose d'extérieur qui soit une cause capable de faire pécher.

---

2. PRÆTEREA, sicut natura est principium interius, ita et voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa : ut puta monstra sive monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. PRÆTEREA, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod inordinate quis agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

SED CONTRA est quod dicitur Num. 31 [v. 16] : « Nonne isti sunt qui deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor? » Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

CONCLUSION : La cause intérieure du péché, c'est, tout ensemble, la volonté pour achever l'acte, la raison qui le laisse sans la règle du devoir, et l'appétit sensible qui a un penchant. Il se pourrait donc qu'une réalité extérieure fût de trois façons cause de péché, soit qu'elle pût mouvoir immédiatement la volonté elle-même, soit qu'elle pût mouvoir la raison, ou encore l'appétit sensible. Mais la volonté, nous l'avons dit dans les premiers traités, il n'y a que Dieu qui puisse la mouvoir intérieurement, et Dieu, nous allons le montrer plus loin, ne peut pas être cause de péché. Par conséquent il reste qu'aucune réalité extérieure ne puisse être cause de péché si ce n'est dans la mesure où elle peut par persuasion mouvoir la raison, comme fait l'homme ou le démon, ou mouvoir la sensibilité comme font certaines choses extérieures [33]. Mais la persuasion venant du dehors ne peut pas, en matière d'action, mouvoir la raison nécessai-

---

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra [art. præc.] dictum est, causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati; et ratio, quantum ad carentiam debitæ regulæ; et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati : vel quia moveret immediate ipsam voluntatem; vel quia moveret rationem; vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra [qu. 9, art. 6] dictum est, interius movere non potest nisi Deus; qui non potest esse causa peccati, ut infra [qu. 79, art. 1] ostendetur. Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent sensitivum appetitum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum

rement; l'attrait extérieur des choses ne peut pas non plus mouvoir l'appétit sensible nécessairement, sauf peut-être quand cet appétit se trouve en de certaines dispositions, et cependant, même alors, lui-même ne meut pas nécessairement la raison ni la volonté. Par conséquent une réalité extérieure peut bien être une cause qui porte à pécher, non pas pourtant la cause qui y induit de façon suffisante; mais la cause suffisante de l'accomplissement du péché c'est uniquement la volonté.

SOLUTIONS : 1. Par cela même que les excitants extérieurs n'induisent pas d'une manière suffisante et nécessitante à mal faire, il s'ensuit que le fait de pécher et de ne pas pécher reste bien nôtre.

2. Cela est très vrai, mais n'exclut pas la cause extérieure, car ce qui est du dehors cause de péché n'agit, avons-nous dit, que moyennant la cause intérieure [**34**].

3. Multiplier les excitants extérieurs, effective-

---

sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccatum inducens : sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod permaneat in nobis peccare vel non peccare.

AD SECUNDUM dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior : non enim id quod est exterius est causa peccati, nisi mediante interiori causa, ut dictum est [in corp.].

AD TERTIUM dicendum quod, multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplican-

ment c'est multiplier les actes du péché, puisque plus il y a de ces causes plus elles inclinent à de tels actes. Mais cependant c'est diminuer la coulpe ou faute qui, elle, consiste en ceci qu'une chose est volontaire et tout à fait en nous.

ARTICLE 4.

Le péché est-il cause de péché?

DIFFICULTÉS : 1. On ne voit pas quel genre de causalité pourrait lui convenir. Il ne lui appartient pas d'être cause finale puisque la fin c'est le bien et qu'il est, lui, le mal. Pour la même raison il ne peut être cause efficiente, le mal n'étant pas une cause agissante mais quelque chose d'infirme et d'impuissant, comme dit Denys. Quant à la cause matérielle et à la cause formelle, elles n'ont lieu, semble-t-il, que dans les composés naturels de matière et de forme : un péché n'a donc ni l'une ni l'autre.

---

tur actus peccati : quia plures ex illis causis, et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum sit causa peccati.

[2 Sent., dist. 36, art. 1; dist. 42, qu. 2, art. 1, 3; De Malo, qu. 8, art. 1; Ad Rom., cap. 1, lect. 7]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum ad hoc potest congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni : quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum. Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens : quia malum non est causa

2. C'est le propre d'une réalité parfaite, dit le Philosophe, de se reproduire. Mais le péché est en soi une chose imparfaite.

3. Si la cause de tel péché est un autre péché, pour la même raison la cause de celui-ci sera encore un autre péché, et ainsi à l'infini, ce qui n'est pas possible. Le péché n'est donc pas cause de péché.

CEPENDANT, saint Grégoire assure que le péché qui n'est pas très promptement effacé par la pénitence est péché et cause de péché.

CONCLUSION : Puisque c'est comme acte que le péché a une cause, il se pourrait qu'il fût à son tour cause d'un autre à la manière aussi dont un acte humain peut être cause d'un autre acte. C'est ce qui arrive effectivement selon les quatre genres de cause. — Et d'abord selon le mode efficient ou moteur le péché cause le péché et

---

agens, sed est « infirmum et impotens », ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 21]. Causa autem formalis et materialis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. PRÆTEREA, « agere sibi simile est rei perfectæ », ut dicitur in 4 Meteor. [cap. 3]. Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. PRÆTEREA, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum, et sic proceditur in infinitum : quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Ezech. [Homil. 11] : « Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est et causa peccati ».

RESPONDEO dicendum quod, cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus

proprement et accidentellement. Il est une cause accidentelle comme l'est celle qui supprime un obstacle : quand en effet un acte de péché fait perdre à l'homme la grâce, la charité, la vergogne ou tout autre principe qui retient de mal faire, on peut dire que ce premier péché fait tomber dans un second dont il est ainsi la cause accidentellement. Il est cause propre et directe lorsqu'un acte de péché met l'homme dans la disposition d'en commettre plus facilement de pareils, car les actes engendrent vraiment des dispositions et des habitudes qui inclinent à des actes semblables. — Dans le genre matériel un péché est cause d'un autre en tant qu'il lui prépare une matière, comme l'avarice fournit matière aux procès, lesquels sont presque toujours sur des questions d'argent. — Comme cause finale, un péché en fait faire un autre lorsqu'on commet

---

potest esse alterius causa. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens : cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum ; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut ex uno peccato homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit : ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. — Secundum vero genus causæ materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam : sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. — Secundum vero genus causæ finalis, unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum : sicut cum

celui-ci pour arriver aux fins de celui-là, comme fait l'individu qui se livre à la simonie pour des fins d'ambition, ou à la fornication pour voler. — Et puisqu'en morale c'est la fin qui donne la forme, il suit de là qu'un péché peut être également cause formelle d'un autre : ainsi, dans cet acte de fornication commis en vue d'un vol, la fornication est en quelque sorte l'élément matériel, le vol l'élément formel.

SOLUTIONS : 1. Comme désordre le péché est un mal, mais comme acte il a pour fin un bien au moins apparent, de sorte qu'il peut être en tant qu'acte cause à la fois efficiente et finale d'un autre péché, bien qu'il ne le puisse pas en tant que désordre. Par ailleurs le péché a une matière non pas de laquelle on le tire, mais sur

---

quis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. — Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra [qu. 1, art. 3] habitum est, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius : in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

AD [1] PRIMUM ergo dicendum quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali : sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum, saltem apparens, pro fine. Et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum [2] potest dici causa peccati, ut dictum est [In corp.].

---

[1] In ms. : *ad primum dicendum quod inordinatum habet rationem mali; et ideo peccatum inquantum est quid inordinatum habet rationem mali, inquantum autem est actus quidam, habet...*

[2] In ms. om. *peccatum.*

laquelle il porte, et une forme qui lui vient de sa fin. Et c'est pourquoi selon les quatre causes il peut être dit lui-même cause de péché [35].

2. L'imperfection du péché est une imperfection morale qui tient au caractère de désordre. Mais comme acte le péché peut avoir une réelle perfection naturelle, et c'est par là qu'il peut être une cause.

3. La cause du péché n'est pas toujours un péché, aussi n'y a-t-il pas lieu de remonter à l'infini, d'un péché à un autre; on peut au contraire parvenir à un premier péché dont la cause n'est plus un autre péché.

Ad secundum dicendum quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis : sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ. Et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum quod non omnis causa peccati est peccatum. Unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod primum peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUESTION 76.

LE PÉCHÉ D'IGNORANCE.

Nous passons maintenant à l'étude détaillée des causes du péché : 1° des causes intérieures; 2° des causes extérieures; 3° des péchés qui sont causes des autres. — L'étude des causes intérieures comprendra trois parties conformément aux prémisses posées, car il sera question : 1° de l'ignorance, qui est la part de la raison comme cause du péché; 2° de la faiblesse ou passion, qui est la part de l'appétit sensible; 3° de la malice, qui est la part de la volonté [36].

A propos de l'ignorance quatre problèmes se posent : 1. L'ignorance est-elle cause de péché? — 2. Est-elle un péché? — 3. Excuse-t-elle complètement la faute? — 4. La diminue-t-elle? [37].

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali. Et primo, de causis interioribus peccati; secundo, de exterioribus; tertio, de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio, secundum præmissa, erit tripartita : nam primo, agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis; secundo, de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio, de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1. Utrum ignorantia sit causa peccati. — 2. Utrum ignorantia sit peccatum. — 3. Utrum totaliter a peccato excuset. — 4. Utrum diminuat peccatum.

ARTICLE I.

L'ignorance peut-elle être cause de péché?

DIFFICULTÉS : 1. La chose ne paraît pas possible, car ce qui n'est pas n'est cause de rien, or l'ignorance est quelque chose qui n'est pas puisque c'est une privation de science, donc elle ne cause rien.

2. Le péché étant fait de l'application à certaines choses et du manque d'application à certaines autres, d'après ce que nous avons dit il en faut évidemment chercher les causes du côté de l'application. Or il semble bien que l'ignorance regarde le manque d'application. On ne doit donc pas la ranger parmi les causes du péché.

3. Tout péché, avons-nous dit, se tient dans la volonté. Or la volonté ne se porte qu'à une chose connue : le bien aperçu, c'est là son objet. Le péché ne peut donc pas avoir sa cause dans l'ignorance.

ARTICULUS I.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

[Infra, art. 3; De Malo, qu. 3, art. 6; 3 Ethic., lect. 3]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens : cum sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. PRÆTEREA, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis [qu. 75, art. 1] patet. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. PRÆTEREA, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra [qu. 74, art. 1] dictum est. Sed voluntas non fertur nisi in aliquid cognitum : quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

CEPENDANT, saint Augustin dit que certaines gens pèchent par ignorance.

CONCLUSION : Il y a, au dire du Philosophe, deux sortes de causes motrices, une propre et l'autre accidentelle. La cause propre est celle qui meut par sa vertu propre, comme le principe générateur des éléments est la cause de leurs mouvements respectifs. La cause accidentelle est celle qui agit comme éloignant l'obstacle ou comme étant l'éloignement même de l'obstacle. C'est de cette manière que l'ignorance peut être cause de l'acte du péché : elle est en effet une privation de science, la science une perfection de la raison, et la raison en tant qu'elle dirige les actes humains un obstacle à l'acte du péché.

Mais il est à remarquer que la raison a besoin d'un double savoir pour gouverner les actes humains. Il lui faut la science de l'universel et la science du particulier. En effet celui qui raisonne sur ce qu'il y a à faire se sert d'un syllogisme dont la conclusion est un jugement aboutissant à un choix et finalement à une action; or une action est toujours un cas singulier; la

---

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Natura et Gratia [cap. 67], quod quædam per ignorantiam peccantur.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in 8 Physic. [cap. 4], causa movens est duplex : una per se, et alia per accidens. Per se quidem, quæ propria virtute movet : sicut generans est causa movens gravia et levia. Per accidens autem, sicut removens prohibens : vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati : est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva :

conclusion du syllogisme pratique est donc une proposition singulière. Mais on ne peut conclure de l'universel au singulier que par l'intermédiaire d'une proposition singulière. Ainsi, un homme s'interdit le parricide parce qu'il sait qu'on ne doit pas tuer son père et parce qu'il sait que cet homme est son père : l'ignorance de chacune de ces deux choses peut donc devenir une cause de parricide, c'est-à-dire l'ignorance du principe général, qui est une règle de la raison, et l'ignorance de la circonstance singulière.

Il suit de là que ce n'est pas n'importe quelle ignorance dans l'esprit du pécheur qui est cause de péché, mais celle-là seulement qui supprime chez lui une science prohibant réellement l'acte du péché. De sorte que, si un homme tue son père sans savoir que c'est son père, mais avec une telle volonté de tuer que même s'il savait, il ne s'interdirait pas le parricide, l'ignorance du fait n'est plus pour cet individu la cause du péché, elle est ce qu'on appelle une ignorance concomitante du péché, et voilà pourquoi, selon le mot du Philosophe, un tel homme ne pèche

---

secundum scilicet scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cujus conclusio judicium est seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur universali nisi mediante aliqua propositione singulari : sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum : scilicet et ignorantia universalis principii, quod est quædam regula rationis; et ignorantia singularis circumstantiæ.

Unde patet quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati : sed illa tantum quæ tollit scientiam

pas parce qu'il ignore, mais il pèche bien qu'il ignore [38].

SOLUTIONS : 1. Ce qui n'est pas ne peut pas être la cause propre de quelque chose, mais ce peut en être la cause accidentelle : ainsi, la suppression d'un élément prohibant est une cause de cette sorte.

2. De même que le savoir, celui que l'ignorance supprime, intéresse le péché dans ce qui regarde l'attachement aux choses, de même c'est par ce côté-là aussi que l'ignorance est une cause de péché, cause qui consiste à supprimer un obstacle.

3. Si une chose est ignorée de tous points, la volonté ne peut nullement s'y porter. Mais si une chose est connue en partie et en partie ignorée, la volonté peut la vouloir. Et c'est ainsi qu'une

---

prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat « propter ignorantiam », sed peccat « ignorans », secundum Philosophum, in 3 Ethic. [cap. 1].

AD PRIMUM ergo dicendum quod non ens non potest esse alicujus causa per se : potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

AD SECUNDUM dicendum quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

AD TERTIUM dicendum quod illud quod est quantum ad omnia ignotum, in ipsum non potest ferri voluntas : sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati : sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem

ignorance est cause de péché : on sait qu'on tue quelqu'un mais on ne sait pas qu'on tue son père; on sait qu'un acte est fort agréable, cependant on ignore que c'est mal.

ARTICLE 2.

L'ignorance est-elle un péché?

DIFFICULTÉS : 1. L'ignorance, puisqu'elle n'implique aucun acte, ni intérieur ni extérieur, ne paraît pas pouvoir rentrer dans la définition que nous avons donnée du péché.

2. Le péché est plus directement opposé à la grâce qu'à la science. Or la privation de la grâce n'est pas un péché, c'est plutôt une peine consécutive au péché. Donc l'ignorance qui est la privation de la science n'est pas non plus un péché.

---

actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum [1].

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia sit peccatum.

[Supra, qu. 74, art. 1, ad 2; art. 5; 2ª 2æ, qu. 53, art. 2, ad 2; 2 Sent., dist. 22, qu. 2, art. 1; dist. 42, qu. 2, art. 2, quª 3, ad 3; 4, dist. 9, art. 3, quª 2, ad 1; De Malo, qu. 3, art. 7; Quodl. 1, qu. 9, art. 3; 3 Ethic., lect. 11]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. « Peccatum » enim « est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei », ut supra [qu. 71, art. 6] habitum est. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. PRÆTEREA, peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

---

[1] In ms. : *pravium.*

3. Si l'ignorance est un péché, ce n'est qu'en tant qu'elle est volontaire. Mais alors il semble que le péché soit plutôt dans l'acte de volonté que dans l'ignorance. Celle-ci ne sera donc pas un péché mais plutôt une suite du péché.

4. Tout péché est vraiment effacé par la pénitence, et il n'en est aucun qui soit encore dans son actualité quand il ne reste rien de sa culpabilité, si ce n'est le péché originel uniquement. Or l'ignorance n'est pas effacée par la pénitence, mais elle demeure en son actualité après que la pénitence a fait disparaître toute culpabilité. L'ignorance n'est donc pas un péché, à moins que ce ne soit peut-être le péché originel.

5. Si l'ignorance était elle-même un péché, aussi longtemps qu'elle resterait dans l'homme, il serait actuellement dans le péché. Mais c'est continûment que l'ignorance est chez l'ignorant. Celui-ci serait donc continûment dans le péché. Ce qui est évidemment faux, car l'ignorance serait

---

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur; nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi originale solum. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed actu remanet, adhuc omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quandiu ignorantia manet in homine, tandiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret. Quod patet esse falsum : quia sic ignorantia esset gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

en ces conditions tout ce qu'il y a de plus grave. C'est donc qu'elle n'est pas un péché.

CEPENDANT, il n'y a que le péché qui mérite une peine. Mais l'ignorance mérite une peine : « Celui qui ignore, dit l'Apôtre, on l'ignorera ». Elle est donc un péché.

CONCLUSION : L'ignorance n'est pas simplement l'absence de science. Chaque fois qu'il y a des choses qu'un esprit ne sait pas, on peut dire qu'il y a chez lui absence de science; Denys affirme que cela existe chez les anges. L'ignorance au contraire implique une privation de science, qui a lieu lorsqu'on ne sait pas des choses qu'on est tout naturellement apte à savoir. — Or parmi ces choses il y en a qu'on est tenu de savoir, celles sans la connaissance desquelles on ne peut faire correctement son devoir : ainsi tout le monde est tenu de savoir en général les vérités de la foi et les grands préceptes de la loi, et chacun en particulier, ce qui regarde son état ou

---

SED CONTRA, nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam : secundum illud 1 ad Cor. 14 [v. 38] : « Si quis ignorat, ignorabitur ». Ergo ignorantia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem : unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illa; secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit, 6 cap. Eccl. Hier. [cap. 6]. Ignorantia vero importat scientiæ privationem : dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur : illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta : singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Unusquisque vero tenetur scire ea quæ ad suum officium

sa fonction. Au contraire il y a des choses qu'on n'est pas tenu de savoir, bien qu'il soit tout naturel qu'on les sache, les théorèmes de géométrie par exemple et, sauf en certains cas, les événements contingents.

Evidemment quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu d'avoir ou de faire, pèche par omission. A cause donc d'une négligence de cette sorte l'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir est un péché. Mais on ne peut dire qu'il y a négligence à ne pas savoir ce qu'on ne peut savoir : aussi dans ce cas-là l'ignorance est dite invincible parce qu'aucune étude ne peut la surmonter, et comme une telle ignorance n'est pas volontaire puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de la chasser, elle n'est pas un péché. Par où l'on voit que l'ignorance invincible n'est jamais un péché, tandis que l'ignorance vincible en est un si elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, mais n'en est pas un si elle porte sur ce qu'on n'est pas tenu de savoir [39].

---

spectant. Quædam vero sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur : sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quæ scire non potest. Unde eorum ignorantia invincibilis dicitur : quia scilicet studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis peccatum est : ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ quis scire tenetur; non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

SOLUTIONS : 1. Nous avons fait observer qu'en définissant le péché comme chose dite ou faite ou convoitée, il fallait l'entendre également de toutes les négations opposées, d'après quoi l'omission est réellement un péché. C'est comme négligence que l'ignorance est un péché et à ce titre elle rentre tout à fait dans la définition car elle signifie qu'on omet de dire ou de faire ou de désirer ce qu'il faudrait pour acquérir la science qu'on devrait avoir.

2. Bien que la privation de grâce ne soit pas en soi un péché, cependant, en raison de la négligence à se préparer à la grâce, cette privation peut se présenter comme un péché, au même titre que l'ignorance. Et pourtant le cas n'est pas le même : l'homme peut par ses propres actes acquérir de la science, tandis que la grâce ne s'acquiert pas par nos actes, elle est un don de Dieu.

3. De même que pour le péché de commission la faute n'est pas seulement dans l'acte de la

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra [qu. 71, art. 6, ad 1] dictum est, in hoc quod dicitur « dictum vel factum vel concupitum », sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati. Et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, per quam prætermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri vel concupisci, ad scientiam debitam inquirendam.

AD SECUNDUM dicendum quod privatio gratiæ, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam, potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia. Et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus : gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut in peccato trans-

volonté mais aussi dans l'acte voulu, commandé par la volonté, de même pour le péché d'omission ce n'est pas seulement l'acte de la volonté qui est une faute mais c'est aussi l'omission elle-même en tant qu'elle est de quelque façon volontaire. Et voilà comment il y a péché dans la négligence à savoir, ou encore dans l'inattention à ce qu'on sait.

4. Il est vrai que malgré l'effacement de la culpabilité par le moyen de la pénitence, l'ignorance demeure en tant que privation de science, cependant il n'y a plus cette négligence qui fait que l'ignorance est appelée un péché.

5. Il en est du péché d'ignorance comme des autres péchés d'omission : le péché n'est actuel qu'au moment où un précepte positif oblige. Et en effet l'ignorant ne pèche pas continûment d'une façon actuelle, mais seulement lorsque c'est le moment pour lui d'acquérir la science qu'il est tenu d'avoir [40].

---

gressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solus actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel inconsideratio, est peccatum.

Ad quartum dicendum quod licet, transeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia secundum quod est privatio scientiæ; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum quod, sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est et de peccato ignorantiæ. Non enim continue ignorans actu peccat : sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICLE 3.

L'ignorance excuse-t-elle totalement la faute?

DIFFICULTÉS : 1. Il le semble, puisqu'elle a pour effet de rendre l'acte involontaire, tandis que tout péché est volontaire.

2. De plus, ce qu'on fait sans en avoir l'intention, on le fait accidentellement. Mais on ne peut avoir l'intention de faire ce qu'on ne sait pas. Donc tout ce que l'homme fait par ignorance est accidentel aux actes humains. Et comme ce qui est accidentel n'est pas spécifique, rien de ce qui est fait par ignorance ne doit être jugé vertueux ni vicieux dans les actes humains.

ARTICULUS III.

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

[Supra, qu. 19, art. 6; 2ª 2æ, qu. 59, art. 4, ad 1; Part. 3, qu. 47, art. 5, ad 3; 2 Sent., dist. 22, qu. 2, art. 2; dist. 41, qu. 2, art. 1, ad 3; 4, dist. 9, art. 3, quª. 2; De Malo, qu. 3, art. 8; Quodl. 8, qu. 6, art. 5; Ad Rom., cap. 1, lect. 7; Ad Tim., cap. 1, lect. 3; De Div. Nom., cap. 4, lect. 22; 5 Ethic., lect. 13]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ignorantia ex toto excuset a peccato [1]. Quia, ut Augustinus dicit [De Vera Relig., cap. 14], omne peccatum voluntarium. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra [qu. 6, art. 8] habitum est. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. PRÆTEREA, illud quod quis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

---

[1] In ms. : loco : *a peccato*, habetur *peccatum*.

3. D'ailleurs si l'homme est sujet à la vertu comme au vice, c'est dans la mesure où il participe à la raison. Or l'ignorance exclut ce qui fait la perfection de la raison. Elle excuse donc totalement la faute.

CEPENDANT, saint Augustin dit qu'on a raison de désapprouver certaines choses faites par ignorance : c'est donc qu'il y a là des fautes et que l'ignorance ne les excuse pas entièrement.

CONCLUSION : L'ignorance a par elle-même pour effet de rendre involontaire l'acte qu'elle cause. Mais l'acte qu'elle cause, nous l'avons déjà dit, c'est celui que prohibait efficacement la science opposée, et cela au point que, si la science existait, l'acte serait contraire à la volonté, ce que veut dire le mot involontaire. Au contraire, si nous supposons que cette science ne peut pas arriver à prohiber l'acte à cause du

---

3. PRÆTEREA, homo est subjectum virtutis et peccati inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. [Lib. 3, cap. 18], quod « quædam per ignorantiam facta, recte improbantur ». Sed [1] solum illa recte improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta, sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato [2].

RESPONDEO dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem [art. 1] dictum est quod ignorantia causare dicitur actum quem scientia opposita prohibebat. Et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati : quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet

---

[1] In ms. om. per homol. : *sed... improbantur.*
[2] In ms. loco : *a peccato,* habetur *peccatum.*

penchant que la volonté a pour lui, l'ignorance dans ce cas ne fait pas qu'on est l'auteur involontaire de l'acte mais simplement l'auteur sans le vouloir, comme dit le Philosophe. Et une telle ignorance n'étant pas cause de l'acte du péché puisqu'elle ne le rend pas involontaire, n'excuse pas la faute. La même raison s'applique du reste à toute ignorance qui n'est pas vraiment cause mais qui est conséquente ou concomitante. Mais l'ignorance qui est cause de l'acte parce qu'elle le rend involontaire, a par elle-même de quoi excuser le péché puisqu'il est essentiel au péché d'être volontaire.

Il peut arriver néanmoins de deux côtés que l'ignorance n'excuse pas complètement. 1° Du côté de la chose ignorée. L'ignorance n'excuse en effet le péché que dans la mesure où l'on ignore qu'il y a péché. Or il peut arriver ceci :

---

actum, propter inclinationem voluntatis in ipsum; ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed « non volentem », ut dicitur in 3 Ethic. [cap. 1]. Et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est [art. 1], quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato : eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter a peccato excuset, potest contingere ex duobus. Uno modo, ex parte ipsius rei ignoratæ. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignorat quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati sive non; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse

on ignore un détail du péché, ce détail, qu'il intéresse ou non la nature de la faute, s'il était su, empêcherait de la commettre; et cependant on sait encore assez de choses pour comprendre que ce qu'on fait est un péché. Exemples : lorsqu'un individu frappe quelqu'un, s'il sait qu'il frappe un homme, c'est assez pour qu'il fasse une faute; et cependant il ignore que cet homme est son père, ce qui est une circonstance qui change l'espèce du péché; ou peut-être ignore-t-il que la victime en se défendant va rendre les coups, détail qui n'ajoute rien à la faute mais qui, s'il était su, empêcherait bien de frapper. Dans ces cas-là par conséquent, bien que l'individu pèche réellement par ignorance, il n'est pas complètement excusé puisqu'il lui reste encore la connaissance du péché. 2° Du côté de l'ignorance elle-même, la même chose peut arriver. C'est lorsque l'ignorance est voulue, soit directement comme quand on s'étudie volontairement à ne pas savoir certaines choses pour pécher plus libre-

---

actum peccati. Puta si aliquis percutiens aliquem, sciet quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum patrem esse, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato : quia adhuc remanet ei cognitio peccati. — Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria : vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ipsam ignorantiam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire

ment, soit indirectement comme lorsqu'on néglige à cause de son travail ou de ses autres occupations d'apprendre ce qui retiendrait de pécher. Une telle négligence en effet rend l'ignorance elle-même volontaire et en fait un péché, pourvu toutefois qu'elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir et qu'on peut savoir : c'est pourquoi cette ignorance n'excuse pas complètement la faute. S'il s'agit au contraire d'une ignorance tout à fait involontaire soit parce qu'elle est invincible soit parce qu'elle porte sur un point qu'on n'est pas tenu de savoir, elle excuse tout à fait le péché.

SOLUTIONS : 1. Comme nous l'avons rappelé, ce n'est pas toute ignorance qui rend l'acte involontaire, aussi n'est-ce pas toute ignorance qui excuse le péché.

2. Dans la mesure où il y a quelque chose de volontaire dans le cas de l'ignorant, il reste aussi à son péché quelque chose d'intentionnel et par là le péché ne sera pas accidentel.

---

tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non [1] totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia [2] est invincibilis, sive quæ est ejus quod quis scire non tenetur; talis ignorantia quidem omnino excusat a peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra [in corp.] dictum est. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

AD SECUNDUM dicendum quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccandi. Et secundum hoc, non erit sibi per accidens peccatum.

---

[1] In ms. om. per homot. : *non totaliter... ignorantia.*
[2] In ms. : *quæ.*

3. Si l'ignorance était telle qu'elle vînt à exclure totalement l'usage de la raison, elle excuserait tout à fait la faute, comme on le voit chez les idiots et chez les fous. Mais l'ignorance cause de péché n'est pas toujours telle et c'est pourquoi elle n'excuse pas toujours complètement.

ARTICLE 4.

L'ignorance diminue-t-elle la faute? [41].

DIFFICULTÉS : 1. Ce qui se retrouve toujours dans le péché ne paraît pas fait pour le diminuer. C'est le cas de l'ignorance. Il y en a dans tout péché puisque le Philosophe assure que quand on fait le mal on ne sait jamais bien ce que l'on fait.

2. Un péché ajouté à un péché fait un plus grand péché. Or l'ignorance, avons-nous dit, est un péché. Elle ne peut donc qu'aggraver.

AD TERTIUM dicendum quod, si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret : sicut patet in furiosis et amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis. Et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

ARTICULUS IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

[Supra, qu. 73, art. 6; 2ª 2æ, qu. 59, art. 4, ad 1; 2 Sent., dist. 22, qu. 2, art. 2; De Malo, qu. 3, art. 8; De Div. Nom., cap. 4, lect. 22; 5 Ethic., lect. 13]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato : dicit enim Philosophus, in 3 Ethic. [cap. 1], quod « omnis malus est ignorans ». Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. PRÆTEREA, peccatum additum peccato facit majus

3. La même chose qui aggrave le péché ne peut pas le diminuer. Mais l'ignorance aggrave : « Tu pèches d'une manière extrêmement grave, dit saint Ambroise, si tu ne sais plus ».

4. S'il y a une ignorance qui diminue le péché, il semble que ce soit surtout celle qui supprime totalement l'usage de la raison. Et pourtant cette sorte d'ignorance ne diminue pas la faute mais l'augmente. Le Philosophe ne dit-il pas que celui qui est ivre mérite un double châtiment pour le mal qu'il fait?

CEPENDANT, tout ce qui se présente comme une raison de rémission atténue le péché. Ainsi en est-il de l'ignorance, au témoignage de l'Apôtre : « J'ai obtenu miséricorde, dit-il, parce que je n'ai pas su ce que je faisais ». L'ignorance diminue donc le péché, c'est-à-dire l'atténue.

---

peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est [art. 2]. Ergo non diminuit peccatum.

3. PRÆTEREA, non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum : quoniam super illud Apostoli [Ad Rom., cap. 2, v. 4], « Ignoras quoniam benignitas Dei », etc., dicit Ambrosius : « Gravissime peccas, si ignoras ». Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. PRÆTEREA, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget : dicit enim Philosophus, in 3 Ethic. [cap. 5], quod « ebrius meretur duplices maledictiones ». Ergo ignorantia non minuit peccatum.

SED CONTRA, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi : ut patet 1 ad Tim. 1 [v. 13] : « Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci ». Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

CONCLUSION : Puisque le péché doit toujours être volontaire, on peut dire que l'ignorance le diminue dans la mesure où elle en diminue le caractère volontaire; sans cela, elle ne le diminue pas du tout. Evidemment, l'ignorance qui excuse complètement la faute parce qu'elle lui ôte tout caractère volontaire, ne diminue pas le péché mais le supprime radicalement. Quant à celle qui n'est pas la cause mais l'accompagnement du péché, elle ne le diminue ni ne l'augmente. Il n'y a donc à pouvoir le diminuer que l'ignorance qui est réellement cause et qui cependant n'excuse pas entièrement.

Or il arrive parfois qu'une telle ignorance est voulue directement et par soi comme quand c'est de plein gré et pour pécher plus librement qu'on ne sait pas. Pareille ignorance accroît, semble-t-il, ce qu'il y a de volontaire dans l'acte et par là même le péché : si quelqu'un en effet veut bien, pour se donner la liberté de mal faire, subir le

---

RESPONDEO dicendum quod, quia omne peccatum voluntarium est, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium : si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuit peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati et tamen totaliter a peccato non excusat.

Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria : sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum : ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit quod quis vult subire ignorantiæ damnum, propter

dommage de l'ignorance, cela vient de ce qu'il a une volonté qui cherche à pécher. — Mais parfois l'ignorance cause du péché n'est voulue qu'indirectement et accidentellement comme il arrive à celui qui est ignorant pour n'avoir pas voulu travailler durant ses études, ou à celui qui ne sait plus ce qu'il fait pour avair bu trop de vin. Cette ignorance diminue ce qu'il y a de volontaire dans l'acte et par conséquent le péché : lorsqu'une chose en effet n'est pas connue comme péché, on ne peut pas dire que la volonté se porte directement et proprement au péché : elle s'y porte accidentellement, ce qui fait que le mépris est moindre et la faute aussi par conséquent.

SOLUTIONS : 1. Cette part d'ignorance qu'il y a en effet chez tous ceux qui font le mal n'est pas une cause du péché, mais quelque chose de consécutif à la cause, c'est-à-dire une suite de la passion ou de l'habitude vicieuse [42].

2. Un péché ajouté à un péché fait un plus

---

libertatem peccandi. — Quandoque vero ignorantia quæ est directe causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens : puta cum aliquis non vult non laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult habere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere. Et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens : unde ibi est minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ignorantia secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati; sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem in peccatum.

AD SECUNDUM dicendum quod peccatum peccato

grand nombre de péchés mais ne fait pas toujours un plus grand péché. La raison en est que peut-être cela ne ramène pas à une même faute mais donne lieu à plus d'une faute, et alors il peut arriver, si la première diminue la seconde, que toutes les deux ensemble ne soient pas aussi graves qu'une seule. Ainsi l'homicide est plus grave s'il est commis en état de sobriété que s'il l'est en état d'ébriété bien qu'il y ait dans ce dernier cas deux péchés, et la raison c'est que l'ébriété enlève au péché qu'elle fait faire plus de gravité qu'elle n'en a elle-même.

3. Le mot de saint Ambroise peut s'entendre tout simplement de l'ignorance affectée; ou bien, d'une espèce d'ingratitude, le comble de l'ingratitude étant en effet de ne plus savoir reconnaître même les bienfaits reçus; ou enfin, de l'ignorance d'infidélité qui ruine par la base tout l'édifice spirituel.

4. L'homme ivre mérite bien d'être châtié deux

---

additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum : quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura. Et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem quantum unum solum haberet. Sicut homicidium gravius peccatum est a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio, quamvis hæc sint duo peccata : quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata. Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat. Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones, propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod

fois pour les deux péchés qu'il commet, celui d'ivresse et l'autre à la suite. Et pourtant l'ivresse, en raison de l'ignorance qui s'y joint, diminue le péché qu'elle fait faire : peut-être même lui enlève-t-elle, avons-nous dit, plus de gravité qu'elle n'en comporte elle-même. — On peut dire encore que la réflexion du Philosophe est inspirée d'une ordonnance du législateur Pittacus, statuant que ceux qui se mettraient à frapper en état d'ivresse devraient être plus copieusement punis, sans égard pour ce qu'il peut y avoir de plus pardonnable dans leur cas, mais par mesure d'utilité publique et pour parer à ce fait que les hommes sont beaucoup plus querelleurs une fois qu'ils sont ivres que lorsqu'ils sont bien sobres.

---

ex ebrietate sequitur. Tamen ebrietas, ratione ignorantiæ adjunctæ, diminuit sequens peccatum : et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est [in resp. ad 2]. — Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris, qui statuit « ebrios, si percusserint, amplius puniendos; non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere; sed ad utilitatem, quia pluries injuriantur ebrii », ut patet per Philosophum, in 2 Politicorum [1] [cap. 9, n. 9. S. Th. lect. 17].

---

[1] In ms. : *Rhetoric.*

QUESTION 77.

LE PÉCHÉ DE PASSION.

Etudions à présent la part de l'appétit sensible dans le péché : la passion est-elle une cause de péché? [43].

Nous soulevons à ce sujet huit questions : 1. La passion peut-elle mouvoir ou incliner la volonté? — 2. Peut-elle surpasser la raison contre le savoir même de la raison? — 3. Le péché de passion est-il un péché de faiblesse? — 4. Cette passion qu'est l'amour de soi est-elle la cause de tous les péchés? — 5. Que penser de ces trois causes énoncées par saint Jean : « Concupiscence des yeux, concupiscence de la chair et orgueil de la vie? ». — 6. La passion qui est cause du péché le diminue-t-elle? — 7. L'excuse-t-elle entièrement? — 8. Le péché de passion peut-il être mortel? [44].

QUÆSTIO LXXVII.

UTRUM ANIMÆ PASSIO SIT CAUSA PECCATI.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum animæ passio sit causa peccati.

Et circa hoc quæruntur octo : 1. Utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. — 2. Utrum possit superare rationem contra ejus scientiam. — 3. Utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. — 4. Utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati. — 5. De illis tribus causis quæ ponuntur 1 Joan. 2, 16, « concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis », et « superbia vitæ ». — 6. Utrum passio quæ est causa peccandi, minuat peccatum. — 7. Utrum totaliter excuset. — 8. Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

ARTICLE 1.

La volonté est-elle mue par la passion ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que la volonté ne peut pas être mue par une passion de l'appétit sensible. Car une puissance passive n'est jamais mue que par son objet. Or la volonté est une puissance active et passive tout ensemble : elle meut et elle est mue, ainsi que le Philosophe le dit de toutes les facultés d'appétit. Et comme l'objet de la volonté n'est pas la passion mais plutôt le bien de la raison, il semble que la passion ne meut pas la volonté.

2. Dans un ordre de moteurs le supérieur n'est pas mû par l'inférieur : ainsi, l'âme n'est pas mue par le corps. Or la volonté appétit raisonnable est pour l'appétit sensible un moteur supérieur : elle le meut comme une sphère céleste meut la sphère au-dessous d'elle, au dire du

---

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi.

[Supra, qu. 9, art. 2; qu. 10, art. 3; De Verit., qu. 22, art. 9, ad 6]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est « movens mota » : sicut in 3 de Anima [cap. 10] Philosophus dicit universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio sensitivi appetitus, sed magis bonum rationis; videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. PRÆTEREA, superior motor non movetur ab inferiori : sicut anima non movetur a corpore. Sed volun-

Philosophe. La volonté ne peut donc être mue par la passion.

3. Rien d'immatériel ne peut être mû par ce qui est matériel. Or la volonté est une puissance immatérielle : ayant son siège dans la partie raisonnable de l'âme, elle n'a pas besoin d'organe corporel, dit encore le Philosophe. L'appétit sensible est, lui, une faculté matérielle : il lui faut pour base un organe corporel. Donc une passion de la sensibilité ne peut pas mouvoir l'appétit de l'âme intelligente.

CEPENDANT, il est dit en Daniel que « la passion pervertit le cœur ».

CONCLUSION : La passion ne peut pas directement attirer ou mouvoir la volonté. Mais elle le peut indirectement et cela de deux façons : 1° Par une sorte de distraction des énergies de l'âme. Toutes les puissances de l'âme étant enracinées en effet dans une même essence, quand

---

tas, quæ est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem : dicit enim Philosophus, in 3 de Anima [cap. 11], quod « appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cælestibus sphæra movet sphæram ». Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. PRÆTEREA, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est quædam potentia immaterialis : non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Anima [cap. 9]. Appetitus autem sensitivus est vis materialis : utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

SED CONTRA est quod dicitur Dan. 13 [v. 56] : « Concupiscentia subvertit cor tuum ».

RESPONDEO dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem,

une est tendue dans son acte il faut nécessairement qu'une autre soit relâchée dans le sien ou même tout à fait empêchée, d'abord parce que toute énergie lorsqu'elle est dispersée s'amoindrit, ce qui fait qu'inversement lorsqu'elle est concentrée sur un point elle est moins capable de se disperser sur d'autres, et aussi parce que les œuvres de l'âme exigent une particulière tension, laquelle tant qu'elle est fortement appliquée à une chose ne peut s'appliquer fortement à autre chose. Voilà par quelle sorte de distraction, lorsque le mouvement de l'appétit sensible s'engage avec force dans une passion quelconque, celui de l'appétit raisonnable doit nécessairement se relâcher ou même s'arrêter tout à fait, et l'appétit raisonnable c'est la volonté. — 2° Par du trouble dans l'objet de la volonté qui est le bien tel que la raison le voit. Des vues fortes et désordonnées de l'imagination et le jugement de l'esti-

---

sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quamdam abstractionem. Cum enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, quod altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor : unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animæ animalibus requiritur quædam intentio, quæ autem vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo, ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim judicium et apprehensio rationis propter vehementem et

mative peuvent empêcher en effet le jugement et les vues de la raison, comme la chose est évidente chez ceux qui ont perdu l'esprit. Or il est manifeste que la passion est toujours suivie d'une manière de voir de l'imagination et d'une manière de juger de l'estimative, tout comme une affection de la langue est suivie d'une déformation du goût; aussi voyons-nous que ceux qui sont engagés dans une passion ne détournent pas facilement leur imagination des choses auxquelles ils sont attachés. Mais la conséquence de cela c'est que la raison ne fait le plus souvent que suivre la passion, et que la volonté fait de même puisque sa nature est de suivre toujours le jugement de la raison [45].

SOLUTIONS : 1. La passion fait modifier, avons-nous dit, le jugement qu'on porte sur l'objet de la volonté bien qu'elle ne soit pas elle-même directement l'objet de la volonté.

2. Le supérieur n'est pas mû par l'inférieur

---

inordinatam apprehensionem imaginationis, et judicium virtutis æstimativæ : ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et judicium æstimativæ : sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione exsistentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur. Unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi judicium rationis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est [in corp.]; quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

AD SECUNDUM dicendum quòd superius non mo-

directement, mais indirectement il peut l'être d'une certaine manière, comme nous l'avons dit.

3. Même réponse à faire.

ARTICLE 2.

La raison peut-elle être surpassée par la passion à l'encontre de sa science même ?

DIFFICULTÉS : 1. La chose ne semble pas possible. Le plus fort ne peut pas être vaincu par le plus faible. Mais la science à cause de sa certitude est ce qu'il y a de plus fort en nous. Elle ne peut donc être surpassée par la passion qui est débile et qui passe vite.

2. Il n'y a de volonté que pour le bien ou pour ce qui semble tel. Lorsque la passion attire la volonté vers ce qui est vraiment bien, elle n'incline pas la raison à l'encontre du vrai savoir. Lorsqu'elle attire la volonté vers ce qui semble bien et ne l'est pas, elle l'attire vers ce qui paraît

---

vetur ab inferiori directe : sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est [in corp.].

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

[De Malo, qu. 3, art. 9 ; 7 Ethic., lect. 3]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur [1] a debiliori. Sed scientia, propter suam certitudinem, est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quæ est « debilis et cito transiens » [Arist. Categor., cap. 6].

2. PRÆTEREA, voluntas non est nisi boni vel appa-

[1] In ms. : *juvatur.*

à la raison ; or ce qui paraît à la raison fait encore partie de son savoir. Jamais donc la passion n'incline la raison contre son savoir.

3. Si nous précisons que la passion amène la raison à juger dans un cas particulier tout au contraire de ce qu'elle sait en général, on objecte ceci au nom de la logique : Une proposition universelle et une proposition particulière ne peuvent s'opposer que contradictoirement comme le oui et le non ; or deux opinions qui sont contradictoires sont contraires aussi ; partant, si quelqu'un jugeait dans un cas particulier à l'opposé de ce qu'il sait en général, il aurait en lui en même temps deux opinions contraires, ce qui est impossible.

4 Du reste, quiconque sait une chose en général la sait aussi en particulier dans les applications qu'il en voit : ainsi, pour emprunter l'exemple cité par le Philosophe, celui qui sait

---

rentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam. Cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur : hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra : Universalis et particularis propositio, si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut « omnis homo » et « non omnis homo ». Sed duæ opiniones quæ sunt contradictoriarum, sunt contrariæ, ut dicitur in 2 Peri Herm. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in particulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones : quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare quod novit sub universali contineri ; sicut

que toutes les mules sont stériles, sait que cet animal est stérile, dès qu'il discerne que c'est une mule. Mais si l'on connaît une chose en général, on en reconnaît tout naturellement les applications particulières : quand on sait qu'il ne faut jamais commettre aucune fornication, on discerne parfaitement que tel acte est un cas de fornication. Il semble donc que le savoir s'étende tout naturellement du général au particulier.

5. D'ailleurs les mots sont les signes de la pensée. Or l'homme qui est dans la passion avoue souvent que ce qu'il choisit est mal, même dans le cas particulier. Il sait donc ce qu'il faut savoir, même en particulier. Par conséquent il ne semble pas que les passions puissent tirer la raison à l'encontre de ce qu'elle sait en général puisqu'il n'est pas possible de savoir une chose en général et de penser le contraire dans un cas particulier.

---

quicumque scit omnem mulam esse sterilem, scit [1] hoc animal esse sterile, dummodo sciat quod sit mula; ut patet per id quod dicitur in 1 Poster. [cap. 1, n. 5]. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta [2] nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc suum actum esse fornicarium. Ergo videtur etiam quod in particulari sciat.

5. Præterea, « ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ », secundum Philosophum [Peri Herm. cap. 1]. Sed homo in passione exsistens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. — Sic igitur videtur quod passiones non possunt trahere rationem contra scientiam universalem : quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et existimet oppositum in particulari.

---

[1] In ms. : *sit.* — [2] In ms. : *putam.*

CEPENDANT, l'Apôtre écrit ceci : « Je vois une autre loi dans mes membres qui répugne à la loi de mon esprit et qui m'emprisonne sous la loi du péché ». Cette loi qui est dans les membres, c'est la concupiscence dont l'Apôtre avait parlé plus haut. La concupiscence étant une passion, cela revient à dire, semble-t-il, que la passion tire la raison à l'encontre même de ce qu'elle sait.

CONCLUSION : Au témoignage du Philosophe, l'opinion de Socrate fut que jamais la science ne pourrait être surpassée par la passion ; aussi Socrate faisait-il de toute vertu une science et de tout péché une ignorance. En quoi il y a du vrai. La volonté étant la faculté du bien, au moins apparent, elle ne se porte jamais au mal sans que la raison y voie quelque apparence de bien et c'est pour cela que la volonté ne tendrait jamais au mal s'il n'y avait du côté de la raison ignorance ou erreur. D'où ce mot des Proverbes : « Ils sont dans l'erreur ceux qui font le mal ». — Mais c'est aussi un fait d'expérience que beaucoup agissent

---

SED CONTRA est quod Apostolus dicit, Rom. 7 [v. 23] : « Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati ». Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio rationem trahat etiam contra hoc quod scit.

RESPONDEO dicendum quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. [cap. 2], quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat. Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret : et propter hoc nunquam voluntas in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde

contrairement à ce qu'ils savent bien. Ce fait est même confirmé par autorité divine, dans le passage de S. Luc sur « le serviteur qui a connu la volonté de son maître et n'en a rien fait », et dans le passage de S. Jacques sur « celui qui sait faire le bien et qui n'en fait rien ». Ce que dit Socrate n'est donc pas absolument vrai, et il faut faire à ce sujet plusieurs distinctions, comme l'enseigne le Philosophe au 7e livre des Ethiques [46].

En effet l'homme a besoin pour bien se conduire d'être gouverné par une double science : il lui faut avoir des principes généraux et savoir en faire les applications particulières. Si l'une ou l'autre chose vient à manquer, c'est assez pour empêcher, comme nous l'avons dit plus haut, la rectitude de la volonté et celle de l'action. Il peut donc arriver à quelqu'un de savoir une chose en général, par exemple qu'il ne faut jamais commettre aucune fornication, et de ne pas savoir cependant que dans le cas particulier il ne faut pas faire cet acte qui est une fornication.

---

dicitur Prov. 14 [v. 22] : « Errant qui operantur malum ». — Sed quia ex experimento patet quod multi agunt contra id quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. 12 [v. 47] : « Servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, vapulabit multis »; et Jac. ult. [v. 17] dicitur : « Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi » : non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in 7 Ethic. [cap. 3].

Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra [qu. 76, art. 1] dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscit in particulari hunc actum qui

Et cela suffit déjà pour que la volonté ne suive pas toujours les principes généraux de la raison. — Il y a encore autre chose à remarquer, c'est que rien n'empêche une chose d'être sue d'une manière habituelle et pourtant de ne pas être présente à l'esprit d'une manière actuelle. Si bien qu'il peut arriver qu'on sache parfaitement ce qu'il y a à faire non seulement en général mais même dans le cas particulier, et que cependant on ne l'ait pas actuellement présent à l'esprit. Et alors il ne semble pas difficile qu'on puisse agir en dehors d'une pensée qu'on n'a pas présente actuellement. — Quant au fait même de ne pas avoir présent dans un cas particulier ce que l'on sait d'habitude, parfois il vient uniquement du manque d'application, comme quand un savant géomètre ne prend pas garde à des conclusions de géométrie qui devraient lui sauter aux yeux ; parfois il vient de quelque empêchement, par exemple, d'une occupation extérieure ou d'une infirmité corporelle.

---

est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. — Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in particulari, non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. — Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis : puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens :

Et c'est précisément ainsi que celui qui est engagé dans la passion en arrive à ne plus avoir présent à l'esprit dans les cas particuliers ce qu'il sait pourtant bien d'une manière générale, la passion étant un empêchement à ce que certaines pensées se fassent jour. Empêchement qui se produit d'ailleurs de trois façons : 1° par cette sorte de distraction d'énergie que nous avons exposée plus haut; 2° par opposition directe, du fait que la passion incline le plus souvent tout au contraire des principes généraux que l'on a; 3° par la modification qu'elle provoque dans l'organisme et qui fait que la raison est comme liée au point de ne pouvoir librement passer à l'acte. Le sommeil ou l'ivresse produisent de ces troubles organiques et en arrivent à lier aussi l'usage de la raison. Que pareille chose ait lieu dans les passions, on en a la preuve évidente dans le fait que parfois, lorsqu'elles sont extrêmement intenses, l'homme en perd totalement l'usage de la raison : beaucoup par excès d'amour

---

puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem.

Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari illud quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem : sicut supra [art. præced.] expositum est. Secundo, per contrarietatem : quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat : sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis : multi enim propter abundantiam amoris et iræ, sunt in

et par excès de colère ont tourné à la folie. Et voilà comment la passion attire la raison à juger dans les cas particuliers à l'encontre des principes généraux qu'elle possède.

SOLUTIONS : 1. Dans l'action la science de l'universel, qui est ce que nous avons de plus certain, n'a pas le rôle principal : il revient plutôt à la science du particulier, par cela même que l'action est toujours un cas singulier. Il n'est donc pas étonnant qu'en matière d'action la passion agisse à l'encontre de principes généraux qui d'ailleurs ne sont pas présents à l'esprit dans les cas particuliers.

2. Le fait même que la raison puisse dans un cas particulier trouver bien ce qui ne l'est pas, vient de quelque passion, et avec cela on a bien là un jugement particulier qui va contre les principes généraux de la raison.

3. Il ne pourrait pas arriver en effet qu'on eût dans l'esprit d'une manière actuelle une science ou une opinion vraie disant oui en général en même temps qu'une opinion fausse disant non

---

insaniam conversi. Et per hunc modum trahit passio rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis : eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

AD SECUNDUM dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et cum hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

AD TERTIUM dicendum quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut

en particulier, ou inversement. Mais il peut fort bien arriver qu'on ait d'une manière habituelle une vraie science disant oui en général et d'une manière actuelle une opinion fausse disant non en particulier, car un acte ne s'oppose pas directement à une habitude mais à un autre acte.

4. Celui qui sait les principes, la passion empêche qu'il ne puisse en faire l'application et les conduire à leur conclusion. En revanche elle lui en suggère d'autres en rapport avec son penchant à elle et le fait conclure d'après cela. C'est pourquoi le Philosophe dit que le syllogisme pratique de celui qui ne se maîtrise pas comprend en réalité quatre propositions, deux particulières et deux universelles. De celles-ci une est le fait de la raison, par exemple : Il ne faut commettre aucune fornication ; l'autre, le fait de la passion, par exemple : Il faut chercher son plaisir. La passion par conséquent lie la raison pour qu'elle ne fasse aucune application et ne tire aucune conclusion du premier de ces principes et pour que, tout le temps qu'elle dure elle-même, la

---

opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso. Sed bene contingere potest quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo : actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire : sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit, in 7 Ethic., [cap. 3] et hoc quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales : quarum una est rationis, puta « nullam fornicationem esse committendam » ; alia est passionis, puta « delectationem esse sectandam ». Passio igitur ligat ratio-

raison fasse application et tire conclusion de l'autre principe.

5. De même que l'homme ivre peut parfois proférer des mots profonds dont il est cependant bien incapable mentalement de discerner la signification, de même celui qui est dans la passion, encore qu'il profère des lèvres que ce qu'il fait n'est pas à faire, ne laisse pas d'avoir en son for intérieur le sentiment que c'est à faire.

ARTICLE 3.

Le péché de passion doit-il être appelé péché de faiblesse?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas, car la passion est un mouvement véhément de la sensibilité, et cette véhémence est signe de force plutôt que de faiblesse.

---

nem ne assumat et concludat sub prima : unde, ea dominante, assumit et concludit sub secunda.

AD QUINTUM dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione exsistens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in 7 Ethic.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

[Infra, qu. 85, art. 3, ad 4; De Malo, qu. 3, art. 9; In Psalm. 6]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam motus vehemens appetitus sensitivi, ut dictum est [art. 1]. Vehementia autem

2. D'ailleurs la grande faiblesse de l'homme c'est la chair, donc s'il y a un péché de faiblesse c'est plutôt celui qui vient d'une défaillance du corps que celui qui vient d'une passion de l'âme.

3. A l'égard de ce qui est soumis à sa volonté, on ne peut pas dire que l'homme soit faible. Or il dépend bien de la volonté de l'homme de faire ou de ne pas faire ce à quoi la passion incline : « Tu auras au-dessous de toi, est-il dit dans la Genèse, tes appétits et tu les domineras ». Le péché de passion n'est donc pas une faiblesse.

CEPENDANT, Cicéron appelle les passions de l'âme des maladies. Or la maladie a un autre nom, infirmité ou faiblesse. Le péché de passion doit donc être appelé péché d'infirmité ou de faiblesse.

---

motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. PRÆTEREA, infirmitas hominis maxime attenditur secundum id quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro : unde dicitur in Psalmo 77 [v. 39] : « Recordatus est quia caro sunt ». Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. PRÆTEREA, ad ea non videtur homo esse infirmus, quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur : secundum illud Gen. 4 [v. 7] : « Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius ». Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

SED CONTRA est quod Tullius, in 4 libro de Tuscul. Quæst. [cap. 14], passiones animæ « ægritudines » vocat. Ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

CONCLUSION : Puisque le péché est principalement dans l'âme, c'est dans l'âme qu'en est proprement la cause. Mais on peut parler d'une infirmité de l'âme comme on parle d'une infirmité du corps. Or on dit que le corps de l'homme est infirme quand il est débilité ou entravé dans l'exécution de ses propres opérations par quelque dérèglement de l'organisme qui est cause que les humeurs et les membres n'obéissent plus à l'énergie faite pour les régir et les mouvoir. Ainsi on dit qu'un membre est infirme quand il ne peut plus bien faire l'office d'un membre sain, comme l'œil quand il ne voit plus clair. Par suite on dit pareillement que l'âme est infirme quand elle est entravée dans son opération propre à cause du dérèglement de ses facultés. Et de même que les différentes parties du corps sont dites déréglées quand elles ne suivent plus l'ordre de la nature, de même les facultés de l'âme quand elles n'obéissent plus à la raison, la raison étant en effet la faculté qui doit tout régir dans l'âme.

RESPONDEO dicendum quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in exsecutione propriæ operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra corporis hominis non subduntur virtuti regitivæ et motivæ corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membro propriam : sicut oculus quando non potest clare videre, ut Philosophus dicit in 10 de Historiis Animalium [cap. 1]. Unde et infirmitas animæ dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem ipsius partium. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ; ita et partes animæ dicun-

Ainsi donc, lorsque le concupiscible ou l'irascible sont affectés d'une passion qui les fait sortir de l'ordre raisonnable et que cela met obstacle, de la manière expliquée plus haut, au développement que doit avoir l'action humaine, on dit que c'est le péché de faiblesse ou d'infirmité. Et c'est pourquoi le Philosophe compare celui qui ne sait pas se contenir au paralytique qui n'est plus maître de ses mouvements [47].

SOLUTIONS : 1. De même qu'il y a dans le corps une infirmité d'autant plus grande que le mouvement en dehors de l'ordre naturel aura été plus fort, de même dans l'âme l'infirmité est d'autant plus grande que le mouvement de passion se sera manifesté plus fortement en dehors de l'ordre raisonnable.

2. Le péché consiste principalement dans l'acte de la volonté. Or cet acte n'est pas entravé par l'infirmité du corps : on peut être infirme de corps et avoir une volonté très prompte à faire

---

tur inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis : ratio enim est vis regitiva partium animæ.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto [art. 1] debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus, in 1 Ethic. [cap. 13], comparat incontinentem paralytico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas corporis; ita quanto fuerit motus fortior passionis contra ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ.

AD SECUNDUM dicendum quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per

quelque chose. Mais il l'est, avons-nous dit, par la passion. Aussi, quand on parle du péché de faiblesse, ce doit être plutôt par référence à l'infirmité de l'âme qu'à l'infirmité du corps. D'ailleurs l'infirmité de l'âme peut s'appeler aussi l'infirmité de la chair car c'est parce que nous sommes composés de chair que nous avons des passions dans l'âme puisqu'il faut un organe corporel à l'appétit sensible.

3. Il est effectivement au pouvoir de la volonté d'adhérer ou non à la passion et pour autant l'on peut dire que nous dominons nos appétits. Mais cependant cet assentiment ou ce dissentiment de la volonté, la passion peut l'empêcher de la manière que nous avons dite.

---

corporis infirmitatem : potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra [art. 1] dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. — Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quæ passio inclinat : et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse. Sed tamen ipse assensus vel dissensus [1] voluntatis impeditur per passionem, modo prædicto [ibid.].

---

[1] In ms. : *discensus* (sic).

ARTICLE 4.

L'amour de soi est-il le principe de tout péché?

DIFFICULTÉS : 1. Il n'est pas possible de trouver une cause propre de péché dans une chose qui est en elle-même un bien et un devoir. Tel est l'amour de soi, et de là vient qu'il est prescrit d'aimer son prochain comme on s'aime soi-même.

2. Sur un mot de l'Epître aux Romains la Glose explique que la loi est bonne puisqu'en prohibant la concupiscence elle prohibe tout mal. Cela revient à dire que la concupiscence est la cause de tous les péchés. Mais la concupiscence est une autre passion que l'amour. Ce n'est donc pas l'amour de soi qui est la cause de tous les péchés.

ARTICULUS IV.

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

[Infra, qu. 84, art. 2, ad 3; 2ª 2æ, qu. 25, art. 7, ad 1; qu. 153, art. 5, ad 3; 2 Sent., dist. 42, qu. 2, art. 1; De Malo, qu. 8, art. 1, ad 19]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Illud enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum : unde et præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Levit. 19 [v. 18]. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. PRÆTEREA, Apostolus dicit, Rom. 7 [v. 8] : « Occasione accepta, per mandatum peccatum [1] operatum est in me omnem concupiscentiam » : ubi Glossa dicit quod « bona est lex, quæ, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet » : quod dicitur propter hoc, quod concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra

[1] In ms. add. *per mandatum.*

3. Saint Augustin dit que tout péché vient de la flamme d'un mauvais amour ou de l'abattement d'une mauvaise crainte. Il n'y a donc pas que l'amour qui soit cause de péché.

4. De même que l'homme pèche parfois par un amour désordonné de lui-même, de même il pèche aussi de temps en temps par un amour désordonné du prochain. L'amour de soi n'est donc pas la cause de tous les péchés.

CEPENDANT, saint Augustin déclare que l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu fait la cité de Babylone. Mais par tous les péchés on est de la cité de Babylone. L'amour de soi-même est donc la cause de tous les péchés.

CONCLUSION : Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ce qui est proprement et par soi cause du péché doit être cherché du côté de l'attachement aux biens périssables. Or à cet égard tout acte de péché provient de l'appétit désordonné d'un

---

[qu. 23, art. 4] habitum est. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. PRÆTEREA, Augustinus, super illud Psalmi [Ps. 79, v. 17], « Incensa igni et suffossa », dicit quod « omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante ». Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. PRÆTEREA, sicut homo quandoque peccat propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei [cap. 28], quod « amor sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis ». Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra [qu. 75, art. 1] dictum est, propria et per se causa peccati

bien temporel. Mais cet appétit lui-même provient de l'amour désordonné de soi, car c'est aimer quelqu'un que de lui vouloir du bien. Il est évident par là que tout péché a pour cause l'amour désordonné de soi-même.

SOLUTIONS : 1. L'amour bien ordonné de soi-même est obligatoire et naturel, en ce sens qu'on doit se vouloir à soi-même le bien qui sied. Mais l'amour désordonné de soi-même poussé jusqu'au mépris de Dieu, nous pensons avec saint Augustin qu'il est la cause du péché.

2. La concupiscence par laquelle on se désire du bien à soi-même se ramène à l'amour de soi comme à sa cause, ainsi que nous l'avons dit précisément.

3. On a l'amour tout à la fois du bien que l'on se souhaite et de soi-même à qui l'on souhaite ce bien. Ensuite l'amour du bien que l'on se souhaite, par exemple l'amour du vin ou de l'ar-

---

accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum : hoc enim est amare aliquem, ei velle bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

AD PRIMUM ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum [cf. arg. Sed contra].

AD SECUNDUM dicendum quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam [in corp.] dictum est.

AD TERTIUM dicendum quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum

gent, peut avoir pour cause la crainte, la peur d'un mal, peur de perdre ce bien ou de ne pas l'avoir. Tout péché provient donc effectivement soit de l'appétit désordonné d'un bien soit de la peur désordonnée d'un mal, mais ces deux choses se ramènent à l'amour de soi-même, car si l'homme a ce désir des biens et cette peur des maux c'est parce qu'il s'aime lui-même.

4. Un ami est comme un autre soi-même : c'est pourquoi pécher pour l'amour d'un ami c'est encore pécher pour l'amour de soi-même.

ARTICLE 5.

Doit-on considérer les trois concupiscences comme des causes de péchés?

DIFFICULTÉS : 1. D'après l'Apôtre c'est la cupidité qui est la racine de tous les maux. Mais

---

optat. Amor igitur secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta cum aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum.

AD QUARTUM dicendum quod amicus est quasi « alter ipse ». Et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.

[2 Sent., dist. 42, qu. 2, art. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse « concu-

l'orgueil de la vie ne rentre pas dans la cupidité. On ne doit donc pas le compter parmi les causes de péchés.

2. C'est surtout par les yeux que la chair s'excite : « La beauté t'a séduit », dit Daniel. On ne doit donc pas séparer la concupiscence des yeux de celle de la chair.

3. La concupiscence, avons-nous dit au traité des passions, est le désir de ce qui fait plaisir. Or les plaisirs ne viennent pas seulement par la vue, ils viennent aussi par les autres sens. On devrait donc parler aussi de la concupiscence de l'ouïe et des autres sens.

4. Nous venons de dire que si l'homme est induit à pécher par la recherche désordonnée du bien, il l'est aussi par la peur désordonnée du mal. Or rien ne fait allusion à cela dans l'énumération des trois concupiscences. Les causes des péchés n'y sont donc suffisamment marquées.

---

piscentia carnis, concupiscentia oculorum », et « superbia vitæ ». Quia secundum Apostolum, 1 ad Tim. ult. [v. 10], « radix omnium malorum est cupiditas ». Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non oportet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maxime ex visione [1] oculorum excitatur : secundum illud Dan. 13 [v. 56] : « Species decepit te ». Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra [qu. 30, art. 1] habitum est. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo debet etiam poni concupiscentia auditus, et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata [2] concupiscentia boni, ita etiam ex inor-

---

[1] In ms. : *amore.* — [2] In ms. : *præordinata.*

CEPENDANT, S. Jean est très formel : « Tout ce qui est dans le monde, dit-il, est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie ». Or on est dans le monde par le péché : « Le monde est tout entier dans le mal et livré à l'esprit du mal », est-il écrit au même endroit. Ces trois sortes de convoitises sont donc bien les causes des péchés.

CONCLUSION : Ainsi que nous l'avons dit tout-à-l'heure, l'amour désordonné de soi-même est la cause de tous les péchés. Mais dans cet amour de soi est inclus l'appétit désordonné du bien, car on désire toujours du bien à celui qu'on aime. Par où il est évident que l'appétit désordonné du bien est aussi la cause de tous les péchés. Or le bien est de deux façons l'objet de cet appétit sensible où sont les passions causes du péché : comme chose bonne absolument il est l'objet du concupiscible, comme chose difficile il est l'objet

---

dinata fuga mali, ut dictum est [art. præced., ad 3]. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

SED CONTRA est quod dicitur 1 Joan. 2 [v. 16] : « Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ ». In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum : unde et ibidem [cap. 5, v. 19] dicit quod « totus mundus in maligno positus est ». Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam [art. præced.] dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni : unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati : uno modo, absolute, secundum quod est objectum concupisci-

de l'irascible. Il y a d'ailleurs dans l'appétit du bien pur et simple deux sortes de concupiscences. Une tient à la nature même et a pour objet tout ce qui peut physiquement sustenter le corps soit pour la conservation de l'individu, nourriture, boisson, etc... soit pour la conservation de l'espèce, les choses vénériennes : l'appétit désordonné de tout cela s'appelle la concupiscence de la chair. L'autre tient à l'âme, c'est-à-dire qu'elle a pour objet des choses qui ne se présentent pas aux sens pour l'entretien et le plaisir de la chair mais qui plaisent à l'imagination ou qu'on est content d'avoir en sa possession, l'argent par exemple, l'ornement des habits, et les autres choses du même genre : c'est cette sorte de convoitise qui s'appelle la concupiscence des yeux, soit qu'on l'entende, comme fait S. Augustin, du besoin même de voir et qu'on la rattache ainsi à la curiosité, soit qu'on l'entende, comme d'autres le

---

bilis ; alio modo, sub ratione ardui, prout est objectum [1] irascibilis, ut supra [qu. 23, art. 1] dictum est.

Est autem duplex concupiscentia, sicut supra [qu. 30, art. 3] dictum est. Una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur ; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia hujusmodi ; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur « concupiscentia carnis ». — Alia est concupiscentia animalis, eorum, scilicet, quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis : sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi. Et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur « concupiscentia oculorum » : sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut

---

[1] In ms. : *subjectum.*

font, du désir de tout ce qui flatte la vue et qu'on la rattache ainsi à la cupidité. Quant à l'appétit désordonné du bien difficile, c'est lui qui donne lieu à l'orgueil de la vie, l'orgueil étant une recherche déréglée de l'excellence comme nous le dirons plus loin.

Ainsi il est donc bien évident qu'on peut ramener à ces trois sortes de convoitises toutes les passions qui sont cause de péché. Aux deux premières se ramènent toutes les passions de l'appétit concupiscible. A la troisième toutes les passions de l'irascible, et il n'y a pas à faire ici deux parts pour cette raison qu'étant donné la nature de l'irascible toutes les passions s'y présentent sous la seconde forme de la concupiscence [48].

SOLUTIONS : 1. La cupidité dans son acception la plus générale comporte le désir de n'importe quel bien : en ce sens elle comprend même l'orgueil de la vie. Comme vice spécial elle se

---

referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit, 10 Confess. [cap. 35]; sive referatur ad concupiscentiam rerum quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. — Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad « superbiam vitæ » : nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius [qu. 84, art. 2] dicetur.

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quæ sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis : ad tertium autem omnes passiones irascibilis; et ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiæ animali.

AD PRIMUM ergo dicendum quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cujuscumque boni, sic et superbia vitæ[1] continetur sub

[1] In ms. : *vita*.

nomme l'avarice et nous dirons plus loin comment elle peut être, même sous cet aspect, la racine de tous les péchés.

2. La concupiscence des yeux ne signifie pas ici le désir de toutes les choses qui se voient, mais seulement le désir de celles où l'on cherche non le plaisir charnel du toucher mais uniquement le plaisir des yeux, autrement dit, tout ce qui est plaisir de voir et de savoir.

3. La vue est le plus excellent de tous les sens et celui qui s'étend au plus grand nombre d'objets, comme il est dit au 1er livre des Métaphysiques. C'est pourquoi on prête le nom de ce sens à tous les autres et même aux facultés internes de connaissance, comme S. Augustin en fait la remarque.

4. La fuite du mal est causée par l'appétit du bien : aussi parlons- nous uniquement des passions qui poussent à rechercher le bien, les con-

---

cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra [qu. 84, art. 1] dicetur.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ oculis videri possunt : sed solum earum in quibus non quæritur delectatio carnis, quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cujuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in principio Metaphys. [cap. 1]. Et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit, in libro « de Verbis Domini » [Serm. 33, cap. 6].

Ad quartum dicendum quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra [qu. 25, art. 2] dictum est. Et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad

sidérant comme les causes de celles qui poussent d'une manière déréglée à fuir le mal.

ARTICLE 6.

La passion atténue-t-elle la faute?

DIFFICULTÉS : 1. L'accroissement de la cause accroît aussi l'effet. Or la passion est une cause de péché. Donc plus elle devient intense, plus le péché grandit, ce qui signifie que la passion ne le diminue pas mais l'augmente.

2. Ce que peut faire au mérite une bonne passion, une mauvaise le fait au péché. Or une bonne passion augmente le mérite : on a, semble-t-il, d'autant plus de mérite à subvenir aux pauvres qu'on le fait avec plus de miséricorde. Donc une mauvaise passion aggrave le péché plus qu'elle ne l'atténue.

---

bonum, tanquam causæ earum quæ faciunt inordinate fugam mali.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

[Supra, qu. 24, art. 3, ad 3; qu. 73, art. 6; De Verit., qu. 26, art. 7, ad 1; De malo, qu. 3, art. 2; 5 Ethic., lect. 13]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum : si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est [articulis præced.] Ergo quanto est intensior passio, tanto est majus peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. PRÆTEREA, sicut se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum : tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori misericordia pauperi sub-

3. Un péché paraît d'autant plus grave qu'il est commis avec une volonté plus intense. Or la passion, par l'impulsion qu'elle donne à la volonté, la fait se porter avec plus de véhémence à l'acte du péché. Donc elle aggrave la faute.

CEPENDANT, cette passion qu'est la concupiscence de la chair, on l'appelle la tentation de la chair. Or S. Augustin nous montre que le péché est d'autant moins grave qu'il est accompli sous le coup d'une tentation plus forte. C'est donc que la passion diminue la faute.

CONCLUSION : Le péché consiste essentiellement dans un acte du libre arbitre, faculté de volonté et de raison ; la passion, dans un mouvement de l'appétit sensible. Or l'appétit sensible peut tantôt devancer le libre arbitre et tantôt le suivre. Il devance, lorsque la passion attire ou incline la raison ou la volonté, comme nous

---

venit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. PRÆTEREA, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum [1].

SED CONTRA, ipsa passio concupiscentiæ vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut per Augustinum [De Civit. Dei, lib. 14, c. 12]. Ergo passio diminuit peccatum.

RESPONDEO dicendum quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est « facultas voluntatis et rationis ». Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus sensitivus autem potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem

---

[1] In ms. dupl. *peccatum.*

l'avons marqué plus haut. Il suit, lorsque le mouvement des facultés supérieures est assez fort pour avoir sa répercussion dans les facultés inférieures, car la volonté ne peut se porter intensément à quelque chose sans qu'une passion soit excitée dans l'appétit sensible.

S'agit-il donc par conséquent, dans l'acte du péché, de la passion antécédente, nécessairement elle diminue la faute. En effet un acte est un péché dans la mesure où il est volontaire et où il est en nous, or c'est par la raison et par la volonté que quelque chose est en nous, aussi plus la raison et la volonté agissent d'elles-mêmes et non par l'impulsion de la passion, plus l'acte est volontaire et réellement nôtre, et à cet égard la passion diminue la faute dans la mesure où elle en diminue le caractère volontaire. Quant à la passion qui suit l'acte, elle ne diminue pas le péché mais plutôt l'augmente, ou plus exactement elle est le signe de sa gravité, c'est-à-dire qu'elle démontre la forte tendance de la volonté

---

et voluntatem, ut supra [art. 1, 2] dictum est. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores : non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipiatur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarium et in nobis exsistens. In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis exsistens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. — Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget : vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum pec-

à l'acte du péché, et en ce sens il est vrai de dire que le péché est d'autant plus grand qu'on le fait avec plus de plaisir ou avec plus de convoitise [49].

SOLUTIONS : 1. La passion cause dans le péché l'attachement aux biens périssables. Tandis que la gravité dépend plutôt de l'éloignement pour les biens meilleurs. Il est vrai que cet éloignement est une suite de l'attachement déréglé, mais une suite accidentelle et qui n'est pas dans l'intention du pécheur. Or ce n'est pas l'augmentation des causes accidentelles qui peut augmenter les effets mais uniquement l'augmentation des causes propres.

2. Une bonne passion accroît le mérite si elle suit le jugement de la raison, mais si elle le précède de telle sorte qu'on soit poussé à bien agir plus par le mouvement de la passion que par le jugement de la raison, alors la passion diminue ce qu'il y a de bon et de louable dans l'acte.

3. Bien que le mouvement de la volonté soit en effet plus intense une fois qu'il est excité par

---

cati. Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

AD PRIMUM ergo dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis ; quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, idest præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

AD SECUNDUM dicendum quod bona passio consequens judicium rationis, augmentat meritum. Si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ab bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

AD TERTIUM dicendum quod, etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen

la passion, il n'appartient cependant plus aussi proprement à la volonté que si la raison était seule à la mouvoir.

ARTICLE 7.

La passion excuse-t-elle complètement la faute?

DIFFICULTÉS : 1. Oui, semble-t-il. Car tout ce qui rend l'acte involontaire excuse entièrement la faute. Ainsi fait la concupiscence de la chair, qui est une passion. « La chair, dit l'Apôtre, convoite contre l'esprit, si bien que vous ne faites pas tout ce que vous voulez ».

2. Nous avons vu que la passion est toujours cause d'une certaine ignorance dans le cas particulier. Mais l'ignorance du cas particulier excuse entièrement la faute.

3. L'infirmité de l'âme est plus grave que celle

---

ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULUS VII.

Utrum passio totaliter excuset a peccato.

[Infra, art. 8, ad 3; De Malo, qu. 3, art. 10; 5 Ethic., lect. 13]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio, causat involuntarium : secundum illud Gal. 5 [v. 17] : « Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis, illa faciatis ». Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. PRÆTEREA, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est [art. 2]. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra [qu. 19, art. 6] habitum est. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. PRÆTEREA, infirmitas animæ gravior est quam

du corps. Or cette dernière excuse totalement le péché comme on le voit chez les frénétiques. La passion qui est une maladie de l'âme excuse donc encore bien davantage.

CEPENDANT, si l'Apôtre peut parler de « passions de péchés », c'est uniquement parce que les passions sont des causes de péchés. Ce qui ne serait pas si elles excusaient totalement.

CONCLUSION : Lorsqu'un acte est foncièrement mauvais, cela seul peut l'excuser tout à fait, qui le rend tout à fait involontaire. Si donc la passion est telle qu'elle rende complètement involontaire l'acte qu'elle entraîne à sa suite, elle excuse complètement la faute : sans cela, pas complètement.

Sur quoi il y a deux choses à considérer, semble-t-il. 1° Quelque chose peut être volontaire, ou en soi, quand la volonté s'y porte directement,

---

infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

SED CONTRA est quod Apostolus, Rom. 7 [v. 5], vocat « passiones peccatorum », non nisi quia peccata causant. Quod non esset, si totaliter a peccato excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

RESPONDEO dicendum quod secundum hoc solum aliquis actus qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius reddatur. Unde si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat : alioquin, non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur : vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quod voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. — Secundo

ou dans sa cause, lorsque c'est à la cause et non à l'effet que la volonté se porte, ainsi qu'on le voit chez celui qui s'enivrant volontairement est regardé comme l'auteur responsable de ce que l'ivresse lui fait faire. 2° Quelque chose est volontaire directement ou indirectement : directement si la volonté s'y porte; indirectement si c'est une chose que la volonté a pu empêcher et qu'elle n'empêche pas. — Voici donc d'après cela les distinctions qu'il faut faire. La passion est parfois si forte qu'elle enlève complètement l'usage de la raison comme il arrive chez ceux que l'amour ou la colère rend fous : dans ce cas-là, si elle a été volontaire au commencement, ses actes sont imputés à péché parce qu'ils sont volontaires en leur cause ainsi qu'on vient de le dire pour l'ivresse; si au contraire sa cause n'a pas été volontaire mais naturelle, comme lorsque c'est par maladie ou par une autre cause de ce genre que quelqu'un tombe dans une passion telle qu'il en perd tout à fait la raison, l'acte est

---

considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe, et indirecte : directe quidem, id in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est. Quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter auferat usum rationis : sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa : sicut etiam de ebrietate [1] dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine, vel aliqua hujusmodi causa, incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter à peccato excusatur.

[1] In ms. : *ebrietatem.*

rendu complètement involontaire et par conséquent la faute est complètement excusée. Mais lorsque la passion n'est pas tellement forte qu'elle intercepte totalement l'usage de la raison, alors la raison peut l'éloigner en détournant l'esprit vers d'autres pensées, ou du moins elle peut empêcher la passion d'aboutir à son effet puisque les membres extérieurs ne s'appliquent à leurs actes que par le consentement de la raison : une telle passion n'excuse donc pas complètement la faute.

SOLUTIONS : 1. Quand on dit qu'on ne fait pas tout ce qu'on veut, cela doit être rapporté non aux actes extérieurs mais aux mouvements intérieurs de la concupiscence : l'on voudrait en effet ne jamais convoiter le mal. Et c'est le sens du mot de l'Apôtre : « Je fais le mal que je hais ». — Ou bien cela peut être rapporté aux mouvements de volonté qui précèdent la passion,comme on en voit chez ceux qui ne savent pas se contenir et que leur convoitise fait agir contre leur bon propos.

Quandoque passio vero non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis. Et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes; vel impedire ne suum consequatur effectum, quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est. Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum quod hoc quod dicitur, « ut non quæcumque vultis, illa faciatis », non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum : vellet enim homo nunquam concupiscere malum. Sic etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7 [v. 15] : « Quod odi malum, illud facio ». — Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem : ut patet in incontinentibus qui contra propositum suum agunt propter suam concupiscentiam.

2. L'ignorance particulière qui excuse complètement est celle qui porte sur une circonstance de fait qu'avec toute la diligence voulue il n'y a pas moyen de savoir. Mais l'ignorance causée par la passion porte sur une application particulière d'un point de droit, c'est-à-dire que la passion empêche d'appliquer à un acte particulier ce que l'on sait pourtant être vrai en général; et du reste cette passion, avons-nous dit, la raison peut la chasser.

3. L'infirmité du corps est involontaire : ce n'est donc pas comme pour l'infirmité de l'âme. Ce serait pareil s'il s'agissait d'une infirmité volontaire ainsi que nous l'avons vu pour l'ivresse qui est bien une infirmité corporelle.

ARTICLE 8.

Le péché de passion peut-il être mortel?

DIFFICULTÉS : 1. Véniel s'oppose à mortel.

AD SECUNDUM dicendum quod ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ, quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita. Sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem scientiæ communis ad particularem actum. Quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est [in corp.]

AD TERTIUM dicendum quod infirmitas corporis est involuntaria. Esset autem simile, si esset voluntaria : sicut de ebrietate dictum est [ibid.], quæ est quædam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

[De Malo, qu. 3, art. 10]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod peccatum

Or il semble bien que le péché de passion, qui n'est pas autre chose qu'un péché de faiblesse ou d'infirmité, porte en lui-même, de ce fait, une cause d'excuse et de pardon et soit ainsi foncièrement véniel.

2. La cause est plus que l'effet. Mais la passion ne peut pas être péché mortel puisque nous avons vu qu'il n'y a pas de péché mortel dans la sensualité. Le péché qui est l'effet de la passion ne peut donc pas être mortel.

3. Il résulte de ce que nous avons dit que la passion fait sortir de la raison. Mais pourtant c'est à la raison qu'il appartient de se tourner vers Dieu; ou de se détourner de Dieu, ce qui est le péché mortel. Le péché fait par passion ne peut donc pas être mortel.

CEPENDANT, « les passions de péchés, comme dit l'Apôtre, produisent en nos membres des fruits de mort ». Des fruits de mort, c'est bien là

---

quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale : cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. PRÆTEREA, causa non est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale : non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra [qu. 74, art. 4] dictum est. Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

3. PRÆTEREA, passio abducit a ratione, ut ex dictis [art. 1, 2] patet. Sed rationis est converti ad Deum vel averti ab eo, in quo consistit ratio mortalis peccati. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

SED CONTRA est quod Apostolus dicit, Rom. 7 [v. 5], quod « passiones peccatorum operantur in

le propre du péché mortel. Donc le péché qui vient de la passion peut être mortel.

CONCLUSION : Le péché mortel consiste à se détourner de la fin dernière qui est Dieu. Cet éloignement est le fait de la raison délibérante, à laquelle il appartient aussi d'ordonner toutes choses à leur fin. Par conséquent, lorsqu'il se produit une inclination à quelque chose de contraire à la fin ultime, s'il n'y a pas péché mortel c'est uniquement parce que la raison délibérante ne peut pas intervenir. Il faut pour cela que le mouvement soit subit. Mais lorsqu'un individu en vient par passion à l'acte du péché ou bien au consentement réfléchi, ce ne peut être subitement. Partant, la raison délibérante a la possibilité d'intervenir : elle peut en effet, comme nous l'avons dit, exclure ou du moins entraver la passion. Si donc elle n'intervient pas, il y a péché mortel. Effectivement, nous voyons que beaucoup d'ho-

---

membris nostris ad fructificandum morti ». Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

RESPONDEO dicendum quod peccatum mortale, ut supra [qu. 72, art. 5] dictum est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus : quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solum modo potest contingere quod inclinatio naturæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere : quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. Unde ratio deliberans potest hic occurrere : potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est [art. præced.; qu. 10, art. 3,

micides et beaucoup d'adultères sont commis par passion.

SOLUTIONS : 1. Un péché peut être dit véniel à plusieurs titres. A raison de sa cause, c'est-à-dire lorsqu'il a en lui quelque chose qui l'excuse et le rend pardonnable : le péché d'ignorance et le péché de faiblesse sont véniels en ce sens-là. A raison de l'issue qu'il a : par la pénitence toute faute peut devenir vénielle c'est-à-dire obtenir le pardon. Enfin à raison du genre : il y a un genre véniel, les paroles oiseuses par exemple. C'est seulement dans ce dernier sens que véniel s'oppose à mortel, alors que l'objection est basée sur le premier sens.

2. La passion cause dans le péché l'attachement aux biens périssables. Or ce qui fait qu'il est mortel, c'est son éloignement des biens meilleurs. Et comme cet éloignement n'est qu'un effet accidentel du mauvais attachement, l'argument tiré de la causalité de la passion ne porte pas.

---

ad 2]. Unde si non occurrat, est peccatum mortale : sicut videmus quod multa homicidia et adulteria per passionem committuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo, ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum : et sic peccatum ex infirmitate et ignorantia dicitur veniale. Alio modo, ex eventu : sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, idest veniam consecutum. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc solum veniale opponitur mortali : objectio autem procedit de primo.

AD SECUNDUM dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est [art. 6, ad 1]. Unde ratio non sequitur.

3. La raison n'est pas toujours complètement empêchée dans son acte par la passion. Il lui reste donc assez de libre arbitre pour pouvoir se détourner de Dieu ou pour pouvoir se tourner vers lui. Si cependant l'usage de la raison se trouvait aboli entièrement, il n'y aurait plus alors ni péché mortel ni péché véniel.

AD TERTIUM dicendum quod ratio non semper totaliter a passione in suo actu impeditur : unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale nec veniale.

QUESTION 78.

LE PÉCHÉ DE MALICE.

Et maintenant il faut voir quelle est, dans les causes du péché, cette part de la volonté qu'on appelle la malice.

Quatre questions à ce propos : 1. Peut-on pécher par véritable malice, autrement dit, de propos délibéré? — 2. Quiconque pèche par habitude pèche-t-il par véritable malice? — 3. Quiconque pèche par véritable malice pèche-t-il par habitude? — 4. Le péché de malice est-il plus grave que le péché de passion? [50].

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE VOLUNTATIS QUÆ EST MALITIA.

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1. Utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria, peccare. — 2. Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. — 3. Utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. — 4. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICLE 1.

Est-ce que l'on peut pécher par véritable malice?

DIFFICULTÉS : 1. Personne, semble-t-il, ne peut pécher par calcul ou véritable malice. C'est là en effet le contraire de l'ignorance. Or, d'après le Philosophe comme d'après l'Ecriture, il y a toujours chez celui qui fait le mal ignorance ou erreur.

2. Denys dit que personne n'a formellement l'intention de faire le mal. Pécher par malice ce serait pourtant cela, semble-t-il : sans quoi on ne pourrait pas vraiment parler d'un acte de malice. En réalité ce péché de malice n'existe donc pas.

3. La malice, du reste, c'est le péché. Si c'est aussi une cause de péché, voilà donc à l'infini le péché cause du péché : ce qui ne se peut. C'est

---

ARTICULUS I.

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

[2 Sent., dist. 43, art. 1; De Malo, qu. 2, art. 8, ad 4; qu. 3, art. 12; art. 14, ad 7, 8]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ, seu certæ malitiæ. Sed « omnis malus est ignorans », secundum Philosophum [Ethic., lib. 3, cap. 1]. Et Prov. 14 [v. 22] dicitur : « Errant qui operantur malum ». Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. PRÆTEREA, Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom. [S. Th. lect. 14], quod « nullus intendens ad malum operatur ». Sed hoc videretur peccare ex malitia, intendere malum in peccando : quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. PRÆTEREA, malitia ipsa peccatum est. Si igitur

donc que la malice n'est pas une cause de péché et que personne ne pèche par malice.

CEPENDANT, il est écrit au livre de Job : « Comme de propos délibéré ils se sont éloignés de Dieu et n'ont pas voulu comprendre ses voies ». S'éloigner de Dieu c'est pécher. Il y en a donc qui pèchent de propos délibéré, autrement dit, par véritable malice.

CONCLUSION : Comme toute autre réalité l'homme a naturellement l'appétit du bien. Si donc il en vient à désirer le mal, c'est qu'il y a du désordre et de la corruption dans l'une ou l'autre des puissances qui sont chez lui les ressorts de l'action : du reste, ce n'est pas autrement que les choses de la nature se trouvent aussi en défaut dans leurs actions respectives. Les ressorts de l'action humaine, c'est l'intelligence et l'appétit, aussi bien l'appétit raisonnable, qui a nom la

---

malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum : quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

SED CONTRA est quod dicitur Job 34 [v. 27] : « Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias ejus intelligere noluerunt ». Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

RESPONDEO dicendum quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum appetitus ejus declinat, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis : sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum

volonté, que l'appétit sensible. De sorte que si le péché s'introduit parfois dans les actes humains par une défaillance de l'intelligence, comme quand on pèche par ignorance, et par une défaillance de l'appétit sensible, comme lorsqu'on pèche par passion, l'on doit penser qu'il vient aussi d'une défaillance de la volonté c'est-à-dire du désordre propre à cette faculté.

Le désordre de la volonté c'est d'aimer plus ce qui vaut moins. Voici en effet ce qui arrive. Tout naturellement on se résout à perdre le bien qu'on aime moins, pour garder plus sûrement celui qu'on aime davantage : on veut bien par exemple, même très sciemment, endurer la perte d'un membre pour conserver une vie qu'on aime encore mieux. De cette façon, lorsqu'une volonté déréglée aime un bien temporel, comme les richesses ou la volupté, plus que l'ordre raisonnable ou le commandement divin, plus que l'amitié de Dieu ou toute autre chose du même genre, elle se résout par conséquent à perdre un bien spirituel pour pouvoir jouir d'un bien temporel.

---

aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato : sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel caritatem Dei, vel aliquid hujusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquid malum spirituale, quod est malum simpli-

Mais le mal n'étant pas autre chose que la perte d'un bien, c'est là se résoudre sciemment à un mal spirituel, et ce mal par lequel on se prive d'un bien spirituel pour jouir d'un bien temporel c'est le mal pur et simple. Voilà pourquoi l'on dit que c'est pécher par véritable malice ou à dessein, puisque c'est pour ainsi dire choisir de propos délibéré le mal.

SOLUTIONS : 1. Tantôt tout simplement l'ignorance empêche de savoir que ce qu'on fait est mal, et c'est cela qu'on appelle pécher par ignorance. Tantôt elle empêche de penser sur le moment que ce que l'on fait est mal, comme quand on pèche par passion. Tantôt elle empêche de voir qu'on ne devrait pas se résoudre pour tel gain temporel à pareille perte spirituelle, mais n'empêche nullement de savoir que c'est mal, et voilà l'ignorance qu'il y a chez celui qui pèche par véritable malice.

2. On ne peut en effet vouloir le mal pour lui-même. On peut cependant le vouloir pour éviter un autre mal ou pour se procurer un autre bien.

---

citer, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur : et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum : sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non esse sustinendum propter consecutionem talis boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum : et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

AD SECUNDUM dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo : potest tamen

Et dans ce dernier cas on préférerait se procurer le bien qu'on veut pour lui-même sans avoir à en perdre un autre : le débauché voudrait bien pouvoir jouir de ses plaisirs sans offenser Dieu, mais ayant à choisir entre les deux il aime mieux offenser Dieu par le péché que de se priver de plaisir.

3. Quand on dit de quelqu'un qu'il pèche par malice, cela peut s'entendre d'une malice habituelle : c'est ainsi que le Philosophe appelle malice l'habitude mauvaise comme il appelle vertu la bonne habitude, et à ce point de vue pécher par malice c'est pécher par un penchant habituel. — Mais cela peut s'entendre aussi d'une malice actuelle. Soit qu'on désigne par là le parti-pris de mal faire, et en ce sens on dit que quelqu'un pèche par malice dans la mesure où il agit par véritable choix du mal. Soit qu'on parle d'une faute précédente qui est l'origine d'une

---

esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est [in corp.]. Et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni. Sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei : sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privetur.

Ad tertium dicendum quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis : secundum quod habitus malus a Philosopho [Ethic., lib. 2, cap. 6] nominatur « malitia », sicut habitus bonus nominatur « virtus ». Et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. — Potest etiam intelligi malitia actualis. Sive ipsa mali electio malitia nominetur : et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat. Sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa : sicut cum ali-

autre subséquente, comme quand un individu par jalousie de ses frères entre en lutte contre la grâce d'en-haut. Dans ces deux derniers cas la même faute n'est d'ailleurs pas à elle-même sa propre cause, mais un acte intérieur est cause d'un acte extérieur, et un péché est cause d'un autre péché, et ce n'est cependant pas à l'infini car on en arrive, comme nous l'avons dit plus haut, à un premier péché qui n'est plus causé par un péché antérieur.

ARTICLE 2.

Quiconque pèche par habitude pèche-t-il par malice?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne paraît pas que celui qui pèche par habitude y mette toujours une véritable malice. Le péché de malice est toujours très grave. Or il peut arriver que l'on commette par habitude une faute légère, comme de dire

---

quis impugnat supernam gratiam ex invidia. Et tunc idem non est causa sui ipsius : sed actus interior est causa actus [1] exterioris. Et unum peccatum est causa alterius, non tamen in infinitum : quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis [qu. 75, art. 4, ad 3] patet.

ARTICULUS II.

Utrum quicumque peccet ex habitu, peccet ex certa malitia.

[2 Sent., dist. 43, art. 2]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu : sicut cum dicit verbum

---

1 In mss. add. *interioris.*

des paroles oiseuses. Tout péché d'habitude n'est donc pas un péché de malice.

2. Les actes issus d'une habitude sont pareils à ceux qui l'engendrent. Or les actes antérieurs à l'habitude vicieuse ne viennent pas d'une véritable malice. Les péchés qui sont l'effet de cette habitude n'ont donc pas plus de malice que ceux qui l'ont causée.

3. Celui qui fait quelque chose par malice se réjouit de l'avoir fait : les Proverbes parlent de ces gens « qui se réjouissent quand ils ont fait le mal et qui exultent dans les pires choses ». Cela vient de ce que chacun trouve agréable d'obtenir ce qu'il cherche et de faire ce qui lui est en quelque sorte devenu connaturel par l'habitude. Mais au contraire, ceux qui pèchent par habitude, le Philosophe dit qu'ils sont tout tristes après la faute. Les péchés qui viennent d'une habitude ne viennent donc pas d'une véritable malice.

---

otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. PRÆTEREA, « actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur », ut dicitur in 2 Ethic. [cap. 2]. Sed actus præcedentes habitum vitiosum, non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. PRÆTEREA, in his quæ aliquis certa malitia committit, gaudet postquam commisit : secundum illud Prov. 2 [v. 14] : « Qui lætantur cum male fecerint, et exsultant in rebus pessimis ». Et hoc ideo, quia unicuique est delectabile cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent : « pœnitudine » enim « replentur pravi », idest habentes habitum vitiosum, ut dicitur in 9 Ethic. [cap. 4]. Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

CEPENDANT, on appelle péché de malice celui qui vient d'une préférence pour le mal. Mais chacun donne sa préférence à ce qui est dans le sens de sa propre habitude, ainsi que le Philosophe en fait la remarque à propos de l'habitude vertueuse. Le péché de malice est donc bien celui qui vient d'une habitude.

CONCLUSION : Pécher en ayant une habitude et pécher en se servant de cette habitude, ce n'est pas la même chose. Car l'usage d'une habitude n'est pas fatal mais soumis à la volonté de celui qui la possède, et c'est pourquoi nous avons défini l'habitude un principe intérieur dont on se sert quand on veut. Aussi, de même qu'il peut arriver à celui qui a une habitude vicieuse de se jeter dans un acte de vertu par cela même que la mauvaise habitude ne corrompt pas totalement la raison mais laisse en elle quelque chose d'intègre permettant ainsi au pécheur de faire encore de bonnes choses, de même il peut arriver à cet

---

SED CONTRA, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum ; ut dicitur in 6 Ethic. [cap. 2] de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

RESPONDEO dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis : unde et habitus definitur esse « quo quis utitur cum voluerit [Aug. de Bono Conjug., cap. 21] ». Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non tota corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus manet integrum, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum ; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum, interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel ex ignorantia. Sed quandocumque utitur

homme-là d'agir de temps à autre sous le coup de la passion ou même par ignorance sans que sa mauvaise habitude y soit pour rien. Mais chaque fois qu'il se sert de cette habitude, nécessairement il pèche par malice, et voici pourquoi. Celui qui possède une habitude trouve préférable en soi tout ce qui est conforme à sa propre habitude : cela lui devient en quelque sorte connaturel, dans la mesure où l'accoutumance et l'habitude finissent par être comme une seconde nature. Or ce qui est conforme à l'habitude vicieuse est une chose exclusive du bien spirituel, ce qui amène l'homme à donner sa préférence au mal spirituel pour contenter sa mauvaise habitude. Cette préférence donnée au mal, c'est précisément le péché de malice. Il est donc évident que quiconque pèche par habitude pèche par véritable malice.

SOLUTIONS : 1. Les péchés véniels ne sont pas des actes exclusifs de ce bien spirituel qu'est la grâce de Dieu, ou la charité. Aussi nous ne

---

habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet. Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum : quia sic est ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale. Ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccat ex certa malitia.

AD PRIMUM ergo dicendum quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel caritas. Unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid. Et propter hoc nec habitus ipsorum

disons pas qu'ils sont le mal purement et simplement, mais relativement. C'est pourquoi on ne peut pas dire plus de l'habitude des péchés véniels.

2. Les actes qui procèdent de l'habitude sont bien de même espèce que ceux qui l'engendrent. Ils en diffèrent cependant comme une chose achevée diffère d'une chose inachevée. Et telle est précisément la différence qu'il y a du péché de malice au péché de passion.

3. Lorsque quelqu'un pèche par habitude, tant qu'il est dans l'usage même de son habitude il se réjouit toujours de ce qu'elle lui fait faire. Mais il n'est pas constamment dans cet usage et sa raison qui n'est pas complètement viciée peut lui faire méditer autre chose : alors il est possible que ne se servant plus de son habitude il s'afflige de ce qu'elle lui a fait commettre. — Cependant, le plus souvent, si des pécheurs s'attristent ainsi de la faute, ce n'est pas parce que le péché en lui-même leur déplaît, c'est à cause des ennuis qu'il leur fait encourir.

---

possunt dici simpliciter malitiæ, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur : differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto. Talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari; potest contingere quod, non utens habitu, doleat de hoc quod per habitum commisit. — Plerumque tamen tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat; sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICLE 3.

Celui qui pèche par malice pèche-t-il par habitude ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble bien que tout péché de malice soit un péché d'habitude. Le Philosophe dit en effet que commettre des injustices à la manière de l'homme injuste, c'est-à-dire de parti pris, n'est pas le fait de n'importe qui mais seulement de celui qui en a l'habitude. Mais ce parti pris de mal faire, c'est le péché de malice. Donc ce péché est uniquement le fait de celui qui a une mauvaise habitude.

2. Origène est d'avis qu'on ne peut pas tomber moralement tout d'un coup : nécessairement il faut qu'on se laisse aller peu à peu, petit à petit. Mais le péché de malice n'est-il pas la plus grande chute morale? Ce n'est donc pas dès le commencement qu'on en vient là mais à la longue

---

ARTICULUS III.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

[2 Sent., dist. 43, art. 2; In Matth., cap. 12]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus, in 5 Ethic. [cap. 6], quod non est cujuslibet injusta facere qualiter injustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est [art. 1]. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. PRÆTEREA, Origenes dicit, in 1 Peri Archon, [cap. 3], quod « non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est ». Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per

et par une accoutumance qui soit capable d'engendrer une habitude.

3. Chaque fois que quelqu'un pèche par malice il faut que sa volonté d'elle-même se porte au mal, puisqu'elle le choisit. Or par la nature même de cette faculté l'homme n'est pas porté au mal mais au bien plutôt. S'il choisit le mal, il faut donc que quelque chose soit survenu, qui ne peut être que la passion ou l'habitude. Ce n'est pas la passion puisque le péché de passion n'est pas un péché de malice mais de faiblesse. C'est donc l'habitude qui intervient chaque fois qu'il y a malice.

CEPENDANT, la mauvaise habitude fait choisir le mal comme la bonne fait choisir le bien. Or sans avoir l'habitude de la vertu on peut quelquefois choisir ce qui est vertueux. Donc pareillement sans avoir l'habitude du vice on peut quelquefois choisir ce qui est mal, et c'est là pécher par véritable malice.

---

multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. PRÆTEREA, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est [qu. 77, art. 3]. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

SED CONTRA, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam aliquis quandoque non habens habitum vitiosum, potest eligere malum : quod est ex certa malitia peccare.

CONCLUSION : La volonté ne se porte pas de la même manière au bien et au mal. Sa propre nature en effet l'incline vers le bien raisonnable comme à son objet même, et c'est pourquoi l'on dit que tout péché est contre nature. Pour qu'elle en arrive à choisir un mal, il faut donc que cela lui vienne d'ailleurs que de son propre fond. Effectivement cela vient parfois d'une défaillance de la raison comme dans le péché d'ignorance, et parfois d'une impulsion de l'appétit sensible comme dans le péché de passion. Mais ce n'est pas là pécher par malice. Il n'y a de véritable malice que quand la volonté en vient à se porter d'elle-même au mal. Ce qui peut arriver de deux façons : 1° Parce qu'il y a dans l'homme une disposition perverse qui l'incline au mal en le mettant pour ainsi dire en harmonie avec ce mal : la volonté à cause de cela s'y précipite comme vers un bien car chaque chose tend de soi à ce qui est en harmonie avec elle. Or une

---

RESPONDEO dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium objectum : unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat : quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare ; sed solum tunc ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem in malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini simile et quasi conveniens aliquod malum, et hoc modo, ratione convenientiæ, tendit voluntas quasi in bonum : quia unum-

telle disposition perverse, ou c'est quelque habitude acquise par accoutumance et passée en nature, ou c'est quelque état maladif du corps qui fait qu'un individu est naturellement prédisposé à certaines fautes par la mauvaise nature qu'il porte en lui. 2° Il peut aussi arriver que la volonté se précipite d'elle-même dans le mal parce qu'il n'y a plus rien qui l'arrête. Supposons que quelqu'un soit arrêté non pas parce que le péché en soi lui déplaît mais par l'espérance de la vie éternelle ou par la crainte de l'enfer, si le désespoir lui enlève cette espérance ou la présomption cette crainte, il en vient, n'ayant pour ainsi dire plus aucun frein, à pécher par véritable malice.

En somme il résulte de tout ceci que le péché de malice présuppose toujours dans l'homme quelque désordre qui cependant n'est pas toujours une habitude. Il n'est pas nécessaire par conséquent que tout péché de malice soit un péché d'habitude.

---

quodque secundum se tendit in id quod est conveniens sibi. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam : vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliqui habent quasdam inclinationes naturales ad aliqua peccata, propter corruptionem naturæ in ipsis. — Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicujus prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ vel propter timorem gehennæ; remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

SOLUTIONS : 1. Commettre l'injustice à la manière de l'homme injuste, c'est le faire non seulement par véritable malice mais aussi avec plaisir et sans aucune opposition sérieuse de la raison, ce qui est uniquement le fait de celui qui a une habitude.

2. On ne tombe pas en effet tout d'un coup dans le péché de malice; il y a auparavant quelque chose qui cependant n'est pas toujours une habitude, ainsi que nous l'avons dit.

3. Ce qui incline la volonté au mal ce n'est pas toujours l'habitude ou la passion, c'est quelquefois autre chose, comme nous avons dit.

4. On ne peut pas faire le même raisonnement pour le choix du bien que pour le choix du mal, car le mal n'existe jamais sans qu'il y ait un bien naturel mais le bien peut exister sans le mal d'aucune faute vraiment achevée.

AD PRIMUM ergo dicendum quod operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis. Quod non est nisi ejus qui habet habitum.

AD SECUNDUM dicendum quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet, sed præsupponitur aliquid : quod tamen non est semper habitus, ut dictum est [in corp.].

AD TERTIUM dicendum quod illud propter quod voluntas inclinatur in malum, non semper est habitus vel passio, sed quædam alia dispositio, ut dictum est [ibid.].

AD QUARTUM dicendum quod non est similis ratio de electione boni, et de electione mali. Quia malum nunquam est sine bono naturæ : sed bonum potest esse sine malo culpæ.

ARTICLE 4.

Le péché de malice est-il plus grave que le péché de passion ?

DIFFICULTÉS : 1. Il n'est pas plus grave, semble-t-il, de pécher par malice que de pécher par passion. En effet l'ignorance excuse la faute en tout ou en partie. Or l'ignorance est plus grande chez celui qui pèche par malice que chez celui qui pèche par passion. Car celui qui pèche par malice se fait une mauvaise idée des fins humaines et la fin est principe en matière d'action : l'ignorance dont il souffre porte donc sur le principe, et c'est, dit le Philosophe, la plus grande de toutes. Il y a donc plus d'excuse dans ce cas-là que dans le péché de passion.

2. La faute est d'autant moins grave que l'impulsion au mal a été plus forte, comme on le voit

---

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui ex passione.

[2 Sent., dist. 43, art. 4; De malo, qu. 3, art. 13; 7 Ethic., lect. 8]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione : nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit, 7 Ethic. [cap. 8]; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. PRÆTEREA, quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat : sicut patet de eo

chez celui qui est jeté dans le péché par un mouvement de passion plus violent. Or celui qui pèche par malice est poussé par l'habitude et l'impulsion de l'habitude est encore plus forte que celle de la passion. Donc.

3. Le péché de malice vient de ce qu'on choisit le mal. Mais dans le péché de passion on choisit aussi le mal. Il n'y a donc pas moins de gravité dans l'un que dans l'autre.

CEPENDANT, un péché mérite une peine plus grave par cela même qu'il est commis de parti pris. Il est écrit au livre de Job que « Dieu a frappé avec éclat, comme il frappe les impies, ceux qui se sont retirés de lui pour ainsi dire de parti pris ». Mais on n'augmente pas une peine sinon parce que la faute est plus grave. Le péché est donc aggravé du fait qu'il y entre du parti pris ou de la malice.

CONCLUSION : Le péché de malice est plus

---

qui majori impetu passionis dejicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. PRÆTEREA, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed iste qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

SED CONTRA est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur : secundum illud Job 34 [v. 26, 27] : « Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo ». Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem peccati. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, et certa malitia.

RESPONDEO dicendum quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione,

grave que le péché de passion pour trois raisons : 1° Comme le péché consiste principalement dans la volonté, il est d'autant plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, que son mouvement appartient davantage en propre à la volonté. Or quand on pèche par véritable malice le mouvement appartient plus proprement à la volonté, puisqu'ici elle se porte d'elle-même au mal, que quand on pèche par passion, la volonté étant alors poussée à mal faire comme par une force extrinsèque. Aussi, par cela même qu'il est fait par malice, le péché devient plus grave, et d'autant plus grave que la malice aura été plus forte ; au contraire, dès lors qu'il est fait par passion, il est atténué et l'est d'autant plus que la passion aura été plus forte. 2° La passion qui incline la volonté à pécher passe vite et ainsi l'homme revient vite au bon propos en regrettant la faute. Mais l'habitude qui fait pécher par malice est une qualité perma-

---

triplici ratione. Primo quidem quia, cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum gravius est, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione movetur et peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur : et tanto magis, quanto vehementior malitia. Ex eo vero quod est ex passione, diminuitur : et tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens.

Secundo, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit : et sic homo cito redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato. Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens : et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus, in 7 Ethic. [cap. 8], comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo qui continue

nente et c'est pourquoi le péché de malice dure davantage. Aussi le Philosophe compare-t-il l'intempérant, qui pèche par malice, à l'infirme dont le mal est continu, et l'incontinent, qui pèche par passion, à l'infirme dont le mal n'est qu'intermittent. 3° Celui pèche par malice est dans de mauvaises dispositions en ce qui concerne la fin elle-même, laquelle est principe en matière d'action. Et ainsi sa défaillance est bien plus dangereuse que la défaillance de celui qui pèche par passion. Ce dernier garde le bon propos de tendre à la fin véritable encore que ce bon propos soit par instants interrompu à cause de la passion. Or la défaillance portant sur le principe est toujours la pire. Il est donc bien évident que le péché de malice est plus grave que le péché de passion.

SOLUTIONS : 1. L'objection fait état de l'ignorance concomitante du choix. Mais c'est là, avons-nous dit plus haut, une ignorance qui n'excuse ni ne diminue le péché. Lors donc

---

laborat ; incontinentem autem, qui peccat ex passione, comparat infirmo qui laborat interpolate.

Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus. Et sic ejus defectus est periculosior quam ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum ad horam interrumpatur propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra [qu. 76, art. 3, 4] dictum est. Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

qu'elle est plus grande, elle ne fait pas que le péché soit plus petit.

2. L'impulsion qui vient de la passion est pour ainsi dire extérieure par rapport à la volonté. Mais celle que la volonté reçoit de l'habitude lui vient de l'intérieur en quelque sorte. Ce n'est donc pas pareil.

3. Autre chose est de pécher en faisant un choix et autre chose de pécher par choix. Celui qui pèche par passion fait bien un choix et cependant ne pèche pas par choix : le choix n'est pas chez lui le principe premier du péché, la passion l'induit au contraire à choisir ce qu'il ne choisirait pas s'il n'était pas dans cet état. Tandis que celui qui pèche par véritable malice choisit le mal en lui-même de la manière que nous avons dite ; c'est pourquoi chez lui le choix est le principe du péché et à cause de cela on dit précisément qu'il pèche par choix.

Ad secundum dicendum quod impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis : sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione : quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est [art. 1]. Et ideo electio in ipso est principium peccati ; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

APPENDICE I.

NOTES EXPLICATIVES.

PRÉFACE DU TRAITÉ.

[1] **Qu. 71, prol.** — L'auteur a soin de noter dès le début et il répétera de temps en temps qu'il veut mener de front l'étude des vices et celle des péchés. Dans ce mal moral que constituent les mauvaises mœurs de l'homme, les péchés sont des actes et les vices des habitudes. En un premier chapitre qui va faire l'objet de la qu. 71, l'auteur se demande en quoi consistent en eux-mêmes les vices et les péchés. Au prologue de la qu. 72 il avertira que toute distinction entre les péchés est aussi une distinction entre les vices. Au prologue de la qu. 74 il dira que le siège de la mauvaise habitude n'est autre que celui de la mauvaise action qui l'engendre. Et ainsi sur toute la ligne. Que ce soit donc entendu.

CHAPITRE I.

LA NATURE DES VICES ET DES PÉCHÉS.

(Question 71).

[2] **Ibid.** — La suite de ces articles montre bien le sens du présent traité et jusqu'à quelles profondeurs il s'agit d'étudier les misères morales. Au principe de l'action proprement humaine il y a toujours ces grandes facultés de l'âme spirituelle que sont l'intelligence et la volonté, mais le plus souvent il y a en outre des habitudes qui sont des vertus si elles font faire de bonnes actions, et des vices si elles portent à pécher. Le mot habitude, traduction insuffisante du latin *habitus*, doit se prendre en cette acception spéciale

qu'a rappelée et précisée le petit traité qui précède plus haut celui des vertus et celui des vices et en quelque sorte les commande tous les deux. Il y a là une vraie psychologie en profondeur, extrêmement utile au moraliste. L'habitude est dans l'âme humaine quelque chose d'intermédiaire entre une puissance et son acte. C'est une espèce de disposition qui se surajoute à la puissance pour l'affermir dans un sens donné et lui permettre d'y passer à l'acte avec plus de promptitude et avec une facilité comme naturelle. L'habitude ainsi comprise, bien loin d'être « une étrangère qui supplante en nous la raison », suppose au contraire chez celui qui la possède un accroissement de lui-même et de ses moyens d'action, dans le bien comme dans le mal. De même donc qu'il y a chez l'homme des vertus qui ont tendance à lui faciliter le bien, de même il y a des vices qui ont tendance à lui faciliter le mal. D'un côté un état de bonté morale, de l'autre un fond de malice. D'un côté un développement conforme et de l'autre un développement contraire à ce qu'il y a de principal et de véritablement humain dans notre nature (art. 1-2). — Ainsi donc, à travers tout ce traité l'esprit devra considérer non seulement les actes mais les habitudes. Et cependant il ne devra pas les confondre, car l'homme peut commettre le péché sans en avoir l'habitude et inversement il peut avoir une mauvaise habitude qui ne passe pas à l'acte. C'est pourquoi il faut soigneusement distinguer dès à présent le vice d'avec l'acte vicieux et définir le péché comme un acte après avoir défini le vice comme une habitude (art. 3-6).

[3] **Qu. 71, art. 1, sol. 3.** — Sous les apparences un peu subtiles d'une analogie entre les misères corporelles et les misères spirituelles, l'auteur insiste en réalité sur tout ce qu'il peut y avoir de profond dans celles-ci : maladie ou incapacité ne diraient pas assez, il peut y avoir du vice dans les âmes autant et plus que dans les corps. — Il y a même cette différence aggravante : le corps peut être déjà malade intérieurement et continuer quand même ses occupations accoutumées, tan-

dis que si l'âme a perdu sa consistance intérieure, on peut dire qu'elle est incapable de se livrer à de bonnes actions. — En revanche, il faut faire cette remarque atténuante : l'âme peut avoir des misères morales qui ne soient pas cependant si foncièrement mauvaises qu'on doive les qualifier vices. Tels seront les péchés d'ignorance et les péchés dits de faiblesse ou de passion, et, d'une façon plus générale encore, les péchés de surprise (cf. qu. 73, art. 10, concl., qu. 76, prol., qu. 78, prol.).

[4] **Qu. 71, art. 2, sol. 1-2.** — Par les vertus l'homme se développe suivant sa véritable nature humaine, et au-dessus même de cette nature si la grâce s'en mêle. Par les vices au contraire l'homme se traîne au-dessous de sa vraie nature humaine et au niveau de sa nature animale (cf. *De Veritate*, qu. 27, art. 3, sol. 22).

[5] **Ibid., sol. 3.** — Fragment tout pascalien, dirions-nous : « Toute la dignité de l'homme consiste dans la pensée ». Comment donc s'expliquer que le vice qui est chose si contraire à notre vraie nature soit si courant parmi les hommes? « Misère singulière », fait Cajetan, et qui trahit notre propre grandeur. Il y a chez nous une double nature, l'une sensible, l'autre spirituelle, et nous ne saurions parvenir à la vie de l'esprit qu'en passant par la vie des sens. Voilà pourquoi il y a toujours plus de monde à suivre les penchants de la nature sensible qu'il n'y en a pour se conformer à l'ordre spirituel. Il est en effet toujours plus facile de commencer que de finir. Ici surtout, car les choses sensibles sont chez nous, 1° plus en usage et depuis plus longtemps, 2° plus en évidence, 3° plus absorbantes, soit en raison des faciles plaisirs qu'elles offrent, soit en raison des ennuis qu'elles peuvent susciter à chaque instant. Tandis que les réalités spirituelles se font chercher davantage et plus tard dans la vie, sont moins évidentes, et moins immédiatement émouvantes (cf. Cajetan, à cet endroit).

[6] **Art. 3, sol. 1-3.** — Il y a dans toutes ces réflexions des vues bien profondes sur la nature exacte

des habitudes. Sans doute l'habitude a certains avantages : elle constitue dans l'âme un fond plus stable et plus permanent que ne font des actes même fréquemment répétés; elle contient non pas seulement en puissance mais virtuellement et comme dans une sorte d'énergie potentielle une multitude d'actes et à ce titre elle est d'une grande ressource pour agir; enfin elle met réellement quelque chose d'elle dans l'action et en est vraiment le principe. Mais tout cela n'empêche pas que l'action ne reste la chose dominante, le point où l'on se réalise davantage et auquel est ordonnée l'habitude, en un mot l'acte second dont celle-ci n'est que l'acte premier.

[7] **Qu. 71, art. 4, concl.**— Il faut bien peser toutes les conclusions de cet article. Elles s'ajoutent à la conclusion du précédent. A l'article 3, l'acte vicieux ou péché est comparé avec l'habitude mauvaise ou vice : ils peuvent exister l'un sans l'autre et l'acte vicieux est, en somme, pire que le vice. A l'article 4, cet acte vicieux est comparé avec la bonne habitude ou vertu, et le problème de leur coexistence est plus complexe : l'homme peut avoir la vertu et néanmoins se livrer au péché; ce péché, s'il est véniel, n'est pas incompatible avec la vertu soit acquise soit infuse, mais, s'il est mortel, il est incompatible avec toute vertu infuse sans l'être pourtant avec toute vertu acquise. (Voir plus loin, qu. 73, art. 1, sol. 2).

[8] **Art. 5, concl.** — Cherchant à distinguer l'acte du péché d'avec l'habitude du vice, l'auteur en vient à se demander s'il y a même toujours un acte dans le péché, et c'est, comme il dit, la grande question du péché d'omission qui est ici en cause. L'importance des omissions dans la vie morale est considérable, et telle, allons-nous dire (cf. art. 6, sol. 1) qu'à côté de ce qui se dit, de ce qui se fait, ou même simplement de ce qui est désiré alors que cela ne devrait pas être, il faut toujours avoir en vue la masse énorme de choses qui ne sont ni dites ni faites ni même désirées alors qu'elles devraient l'être. — Quant à définir comment il peut y avoir faute à ne pas agir ou seulement à

ne pas vouloir, tout l'article s'en explique aussi clairement que possible; voir aussi les solutions. Voir en outre dans quels cas il y a faute, même à ne pas savoir ou à ne pas penser (cf. qu. 76, art. 2).

[9] **Qu. 71, art. 6, concl.** — Toute la définition du péché tient dans ces mots : « Acte humain mauvais ». Acte intérieur de convoitise quelconque, acte extérieur de parole ou de fait, très humain parce que réfléchi et voulu en vue de certaines fins, mais mauvais parce que démesuré, ne se conformant ni à la règle de la raison ni au plan divin. A l'aide de cette notion qui caractérise en quelque sorte l'élément matériel et l'élément formel, nous pourrons établir sur une base précise la distinction des péchés (qu. 72), comme aussi leur échelle de gravité (qu. 73). On peut dire que nous tenons ici la clef de tout le traité. — Cette définition adoptée par saint Thomas ne doit pas faire perdre de vue les autres empruntées également à saint Augustin et si suggestives à leur manière. Les sol. 2 et 3 indiquent comment ces différentes définitions doivent être complétées par la définition principale et peuvent s'accorder avec elle. Il convient de remarquer et de retenir ces grandes pensées augustiniennes : pécher c'est poursuivre le temporel au préjudice de l'éternel, préférer le visible à l'invisible. Ou encore : c'est renverser tout l'ordre des valeurs, prendre pour fin ce qui n'est que moyen, réduire à n'être plus qu'un moyen ce qui devrait être la fin. Autrement dit, c'est chercher à jouir des réalités temporelles, dont il faudrait seulement se servir, et ne faire que se servir des réalités spirituelles alors qu'il faudrait savoir en jouir. Le mal du péché consistera donc formellement dans ce renversement qui fait que l'homme se tourne outre mesure vers les biens périssables et se détourne des biens impérissables. Cet attachement déréglé à certaines choses qui implique de l'éloignement pour d'autres meilleures est aussi une notion explicative du péché qui sera fréquemment employée dans ce traité. (Pour une vue d'ensemble de ces différents éléments caractéristiques du péché, cf. Note doctrinale I, pp. 309-315).

[10] **Qu. 71, art. 6, sol. 5.** — Cette réflexion ne doit pas donner à penser qu'il pût y avoir une philosophie morale totalement indépendante de Dieu. Il n'est pas possible en effet de s'écarter de la raison sans s'écarter par là même de Dieu, et inversement quiconque est parfaitement raisonnable ne peut manquer de s'appliquer à Dieu. Le problème de la fin ultime est posé ou supposé dans tout acte vraiment humain, et ce problème n'est autre que celui même de notre tendance vers Dieu. (Cf. plus haut, qu. 71, art. 2, sol 4, et plus bas, qu. 73, art. 7, sol. 3). — L'auteur veut simplement rappeler ici qu'il fait une théologie et non pas seulement une philosophie du péché. De là une différence de point de vue que nous avons signalée dans notre Avant-propos (cf. p. 7).

CHAPITRE II.

LA DISTINCTION ENTRE LES PÉCHÉS.

(Question 72).

[11] **Qu. 72, prol.** — L'organisation de ces neuf articles est des plus curieuses à considérer. Il y a dans la sainte Ecriture certaines insinuations ou indications relatives à la division des péchés, par exemple péchés de la chair et péchés de l'esprit. Il y a dans la sainte Eglise des traditions catéchistiques ou casuistiques qui ont fait passer dans l'usage certaines classifications : la distinction capitale entre péché mortel et péché véniel, la formule sacramentale où le fidèle s'accuse d'avoir péché par pensée, par parole, par action et par omission, les catalogues où chacun s'examine sur le mal commis envers Dieu, envers soi-même et envers le prochain. Enfin il y a d'autres différences que l'expérience purement humaine indiquait assez et que des moralistes ont pu relever avec raffinement parfois : telles sont les différences basées sur les motifs d'action, ou sur les circonstances, sur la question de trop ou de trop peu. Saint Thomas, en bon théologien et en bon philosophe, sait que toutes ces choses font autorité dans une pareille matière et qu'il est sage d'en tenir

compte, non par éclectisme mais par principe. Toute sa préoccupation est d'établir sur une base solide et vraiment scientifique le discernement des péchés. Il lui semble, pour une excellente raison, que les péchés ne peuvent se distinguer en de véritables espèces que par les objets qu'ils poursuivent (art. 1). Ayant admis cette règle, il l'applique aux diverses classifications, critique et apprécie la valeur de chacune, suivant un ordre que nous allons découvrir au fur et à mesure (art. 2-9).

[12] **Art. 1, concl.** — Ainsi, la chose est claire, des deux éléments, l'un matériel l'autre formel, qui entrent dans la composition du péché, c'est l'élément matériel qui offre une base à proprement parler spécifique à la distinction des péchés parce que de ce côté plus que de l'autre il y a quelque chose de nettement caractéristique. Seul l'objet que l'on se propose donne moralement une espèce à l'acte que l'on fait et à l'habitude que l'on prend. Reste à déterminer quels sont les différents objets que l'on peut avoir en vue dans le péché.

[13] **Art. 2, cependant.** — Saint Grégoire a raison de rattacher à cette division entre la chair et l'esprit les péchés capitaux. Si dans cette question elle figure en premier lieu, c'est qu'elle fait une différence radicale et tout à fait spécifique. Il faut d'ailleurs bien comprendre en quoi consiste cette différence. Il n'y a pas de péchés si charnels qu'ils ne contiennent rien de spirituel (sol. 2), et d'autre part les péchés des humains ne sont jamais des péchés de purs esprits, ni si spirituels qu'ils ne contiennent rien de charnel (sol. 1). En réalité le péché de l'homme est toujours caractérisé par la recherche des biens de ce monde; finalement il a toujours pour objet la jouissance d'un bien périssable : c'est pour cela que l'orgueil le plus altier tombe si facilement dans la vaine gloire. Néanmoins il y a deux façons de jouir, assez tranchées pour fonder une distinction de premier ordre entre les péchés et même entre les pécheurs. Cette distinction est des plus spécifiques parce qu'elle procède de la différence des objets en ce qu'ils ont d'actif, d'impressionnant et d'attrayant.

L'objet c'est en effet le bien, mais le bien tel qu'on aime le saisir. Aussi l'action qu'il exerce et l'empire qu'il prend sur nous dépendent-ils de la manière dont nous l'accueillons et de la qualité pour ainsi dire de cet accueil : c'est pourquoi la différence d'accueil fait une différence radicale entre les objets. Or il y a des pécheurs qui ne semblent vivre que pour les grossières jouissances du toucher, tandis que d'autres se délectent dans les plaisirs subtils de sens plus relevés ou dans ceux de l'imagination. (Voir supra qu. 30, art. 3, sol. 2; qu. 31, art. 3, sol. 1).

[14] **Qu. 72, art. 3, sol. 1-2.** — Les péchés de la chair et les péchés de l'esprit offrent une première division en deux catégories fondamentales. Pour en arriver à des catégories plus spéciales, il faut recourir à d'autres différences. Les causes de l'acte? Oui sans doute, mais à la condition expresse que ces causes soient finales et non pas seulement efficientes. Une même passion peut être le principe des actes les plus opposés, et inversement. Rien n'est déterminé, rien n'est fait tant qu'on n'est pas bien fixé sur la fin. Et la fin c'est d'abord l'objet que l'on a l'intention d'atteindre ou de réaliser; c'est aussi le terme auquel on aboutit en réalité, dans la mesure du moins où on se l'impose comme une fin, ou bien dans la mesure où lui-même s'impose comme tel et ne saurait échapper aux intentions de celui qui agit. Il est à remarquer que tout ceci n'est qu'une application à la distinction du péché de ce qui a été dit plus haut à propos de la distinction de l'acte humain en général, qu. 18-21. Toute cette théologie morale est d'une parfaite cohérence.

[15] **Art. 4, sol. 3.** — Par nos actes nous sommes ordonnés à Dieu, à nous-mêmes et au prochain. Ce que nous voulons, ce que nous faisons, c'est pour l'une ou l'autre de ces différentes catégories de personnes. Ces personnes sont réellement les objets de nos affections comme de nos actions. C'est précisément à ce titre qu'elles peuvent donner lieu à des différences spécifiques. La difficulté cependant venait de ceci, que tous les péchés sont contre Dieu, que tous paraissent être

aussi contre nous-mêmes et qu'il en est bien peu qui n'aient leur répercussion contre le prochain : s'il y a là de réels objets, ne sont-ils pas tous présents à tout péché? En un sens c'est vrai, mais il n'en demeure pas moins que par certaines espèces de péchés le pécheur agit spécialement contre Dieu, par d'autres spécialement contre soi-même, par d'autres contre le prochain. Moyennant cette interprétation, la présente division, si commode et si usuelle, est admissible. On lui fait un sort d'autant plus favorable qu'elle se retrouve équivalemment entre les vertus. Il n'empêche pourtant qu'elle n'est pas scientifiquement la division la plus profonde ni la plus parfaite : ce n'est pas sur elle que saint Thomas fondera ni son traité des vertus ni celui des vices.

[16] **Art. 5, sol. 1-2.** — On sait trop, par l'expérience même, que la distinction entre péché mortel et péché véniel ne saute pas aux yeux et que la différence de l'un à l'autre n'est pas toujours facile à faire. C'est qu'en réalité cette différence n'est pas spécifique, et l'on explique ici pourquoi. Elle peut bien être parfois consécutive à des espèces différentes, elle n'est jamais à proprement parler constitutive d'espèces : telle est la formule employée dans cet article. Tout n'est d'ailleurs pas dit par là sur la véritable nature de ce partage entre le péché mortel et le péché véniel : la question sera reprise en son lieu, lorsqu'il s'agira d'examiner le péché dans ses suites et dans ses effets (cf. qu. 87, art. 2). Cependant, étant donné la grande portée de cette division dans les mœurs chrétiennes et au regard de la conscience des fidèles, on ne pouvait se dispenser d'indiquer dès à présent en quoi le péché mortel diffère du péché véniel.

[17] **Art. 6, sol. 1.** — « Je confesse... que j'ai beaucoup péché par pensée, par parole, par action (péchés de commission), et par omission (péchés d'omission) ». Des actes matériellement aussi différents que le oui et le non sont formellement compris dans la même espèce. De ce chef par conséquent aucune distinction spécifique. — Cet article est précieux par les éclaircissements qu'il donne sur l'acte du péché.

[18] **Qu. 72, art. 7, sol. 3.** — Si les péchés de commission et les péchés d'omission ne présentent entre eux aucune distinction spécifique, en revanche les différentes sortes de fautes énumérées comme péchés de commission offrent réellement quelque chose de spécifique qui mérite de retenir l'attention du moraliste. Ce ne sont point, il est vrai, des espèces différentes, mais ce sont différents degrés d'avancement dans l'acte du péché ou, si l'on veut, autant de façons diverses de le commettre. Et cette diversité est bien caractéristique parce qu'elle est commandée par des objets : il y aura des péchés qui se consommeront entièrement dans le secret du cœur et dont tout l'objet sera de se repaître intérieurement des choses convoitées (sol. 1); d'autres péchés ne seront qu'un éclat désordonné de paroles et ce genre bien humain de manifestation sera tout leur objet (sol. 2); d'autres enfin viseront surtout à se réaliser dans les actes et ne seront satisfaits qu'à ce prix (sol. 2).

[19] **Art. 8 et 9.** — Avec ce problème du trop et du trop peu, c'est déjà la question des circonstances qui se trouve posée. Ces deux articles dénotent une extrême finesse d'observation et de jugement. Car nous touchons ici aux derniers raffinements sur la fin et l'objet que l'on peut avoir en vue dans le péché. De simples circonstances peuvent devenir de véritables motifs d'action et constituer par là même autant d'espèces de péchés et de vices.

CHAPITRE III.

LA COMPARAISON DES PÉCHÉS.

(Question 73).

[20] **Qu. 73, prol.** — Ce chapitre est étroitement lié au précédent et il est au fond dans la dépendance des mêmes principes. Après avoir examiné sur quoi est établie la diversité spécifique des péchés, on cherche sur quoi est basée leur gravité respective. Car ce n'est qu'à cet égard que les péchés peuvent être comparés les uns avec les autres, puisqu'on commence par démon-

trer qu'il n'y a pas entre eux une connexion semblable à celle qui existe entre les vertus (art. 1) ni cette égalité à laquelle ont songé certaines philosophies ou théologies morales (art. 2). C'est donc en fait la question de la gravité des péchés qui est sur le tapis. Et l'on verra que cette gravité, tout comme la diversité, dépend premièrement et principalement des objets : elle est, somme toute, une conséquence de la diversité spécifique (art. 3, conclusion finale). Néanmoins on est plus large pour juger de la gravité que pour juger de la diversité. Les principes écartés à la question précédente comme insuffisants pour la constitution des espèces sont repris à cette question-ci et s'ajoutent à la qualité des objets pour définir la gravité des fautes. Ces éléments permettront au moraliste de graduer les péchés à l'intérieur d'une même espèce ou encore d'opérer certains rapprochements entre espèces différentes. C'est ainsi que la gravité comparée des péchés ou des vices se mesure à la dignité des vertus qui leur sont opposées (art. 4) et à l'espèce de jouissance mauvaise qui les qualifie spirituels ou charnels (art. 5) : jusque là rien d'étonnant puisqu'il y a quelque chose de spécifique dans ces distinctions. Mais la gravité peut aussi dépendre d'autre chose qui ne fait pourtant rien aux espèces de péchés : elle varie selon les causes qui poussent à pécher (art. 6), selon les multiples circonstances qui accompagnent la faute (art. 7), d'après même les dommages qui s'ensuivent (art. 8), enfin d'après la condition des personnes contre qui ou par qui le péché est commis (art. 9-10). L'auteur fait ailleurs cette réflexion : « Il y a dans les mœurs humaines comme trois degrés de bonté ou de malice, le premier dépend de l'objet ou de la matière de l'acte, le second des circonstances qui s'y mêlent, le troisième des habitudes qui y inclinent », (cf. *De Malo*, qu. 2, art. 4, sol. 11). Tels sont précisément les différentes considérations qui vont entrer en ligne de compte dans les articles du présent chapitre.

[21] **Art. 1, sol. 2.** — Ces précieuses remarques rejoignent et complètent les conclusions de la qu. 71,

art. 4 (cf. note 7). — Observons soigneusement ces deux points : 1° n'importe quel péché ne détruit pas n'importe comment toute vertu, il y faut mettre plus de nuances; 2° quand bien même une âme ne posséderait plus parfaitement aucune vertu, elle n'aurait pas pour autant tous les vices, car on peut perdre une vertu sans avoir tous les vices contraires qui parfois d'ailleurs s'opposent les uns aux autres non moins qu'à la vertu; de plus, et ceci est encore une observation plus profonde, un péché est un acte qui empêche seulement l'inclination vertueuse de passer au sien mais ne supprime pas nécessairement cette inclination elle-même : l'homme n'a pas tous les vices tant qu'il conserve en lui de bonnes inclinations et qu'à ces bonnes inclinations de mauvaises ne se sont pas substituées.

[22] **Qu. 73, art. 8, concl.** — Cet article distingue donc le tort ou dommage que le péché peut causer aux uns et aux autres, voire à celui-là même qui le commet, d'avec ce tort ou dommage qui retombe du péché sur le pécheur lui-même comme la peine et le châtiment de la faute. C'est à cette dernière sorte de dommage que doit se rapporter la différence de gravité entre le péché mortel et le péché véniel. S'il est des péchés qui, à la différence de certains autres, sont qualifiés mortels, c'est à cause des suites et parce que spirituellement ils entraînent une mort. — Dans cette étude comparée de la gravité des fautes, il n'est pas question expressément de péché mortel ni de péché véniel. La raison en est que cette différence va sans dire, et qu'il s'agit seulement de graduer à ce point de vue les péchés mortels.

[23] **Ibid., sol. 2.** — Ces pensées ainsi que celles de l'art. 9 (concl.) sont de grande conséquence. Elles montrent comment il faut toujours en revenir finalement à la conclusion de l'art. 3. La gravité du mal moral dépend, au fond, du désordre de l'acte, et l'importance du désordre varie, en fin de compte, suivant la nature de l'objet que l'on poursuit et de l'ordre auquel on porte atteinte par là même. Il nous faudra

grouper toutes ces considérations, éparses à travers les questions 71, 72 et 73, dans une vue d'ensemble qui fera la synthèse de ces trois premiers chapitres concernant respectivement la nature, la diversité spécifique et la gravité des péchés. (Voir plus loin Note doctrinale I, pp. 309-315.)

[24] **Art. 10, concl.** — L'auteur donne à cet endroit, presque incidemment et sans autrement y insister, un principe de discernement qui est extrêmement important dans la pratique, encore que la science morale n'ait pas à en faire un aussi grand cas. C'est la fameuse distinction, fort usuelle du reste et d'une portée tout à fait générale, entre les péchés de surprise et les péchés de propos délibéré. Ne pas confondre d'ailleurs les péchés de surprise avec les péchés de faiblesse qui sont ceux que la passion fait commettre.

CHAPITRE IV.

LE SIÈGE DU PÉCHÉ DANS L'AME.

(Question 74).

[25] **Qu. 74, prol.** — Etude pénétrante qui nous invite à scruter les profondeurs de l'âme humaine pour voir où se loge le mal moral et quel est le siège des péchés aussi bien que des vices, des actes comme des états mauvais. Le siège du mal, tel est le mot le plus juste, nous semble-t-il, pour traduire le *subjectum* du texte latin. Saint Thomas s'est expliqué sur ce qu'il entend par là et ce qu'il a dit là-dessus à propos des vertus peut se dire également des vices. L'action humaine n'a pas à proprement parler de véritable cause matérielle, c'est-à-dire une matière de laquelle (materia ex qua) elle serait extraite et composée comme il arrive pour l'œuvre d'art. Elle a cependant une sorte de matière sur laquelle (materia circa quam) elle s'exerce, qui n'est autre chose que l'objet auquel elle s'applique. Et en outre, elle a une matière dans laquelle (materia in qua) elle s'installe en quelque sorte : celle-ci n'est rien d'autre que la puissance qui soutient l'acte

et contracte l'habitude vertueuse ou vicieuse. De même donc que l'objet nous a manifesté ce qu'on peut appeler la cause formelle des vices et des péchés, de même ce sujet va nous révéler ce qui tient lieu de cause matérielle (ponitur subjectum loco causæ materialis). Voir ces remarques plus haut, qu. 55, art. 4, conclusion. — D'ailleurs, pour déterminer en quoi consiste ce substratum, on fixera cette règle (cf. qu. 83, art. 2, concl.) : Un péché a toujours principalement son siège dans cette partie de l'âme à laquelle se rapporte directement et premièrement la cause qui le fait commettre, autrement dit, l'objet qui en est le motif formel. Si tel péché est commis pour le plaisir des sens, comme ce plaisir est l'objet propre de l'appétit concupiscible, c'est la preuve que cette puissance est le siège même de ce péché. Ce sont donc les objets qui vont trahir le secret des puissances qu'ils remplissent de leurs attraits et qui se trouvent engagées à leur poursuite. — Les puissances humaines de péché sont au nombre de trois : la volonté (art. 1-2), la sensualité (art. 3-4), la raison (art. 5-10).

[26] **Qu. 74, art. 1, concl.** — Cette déclaration d'immanence n'est point ici hors de propos. Elle donne au contraire à la présente question toute sa profondeur et tout son sens. A la différence de l'activité humaine déployée dans les arts et dans les métiers, laquelle a pour but de se produire au dehors, celle qui se déploie dans les mœurs retombe avant tout sur son auteur. Il s'agit donc de découvrir quelles sont celles de nos puissances ou facultés intimes qui sont capables, d'abord de contracter en elles le péché avec la mauvaise habitude qu'il entraîne peut-être, ensuite d'accumuler sur elles en quelque sorte toutes les suites et d'encourir toute la responsabilité de ces œuvres pernicieuses. Bref, la question est de connaître nos capacités pour le mal (quod est capabile vitii), (cf. *De Malo*, qu. 7, art. 5, sol. 1).

[27] **Art. 2, sol. 1-2.** — A la base des péchés et des vices il y a toujours et il faut qu'il y ait premièrement un fond de volonté. Mais ce serait une erreur de

croire que le mal demeurât exclusivement dans cette puissance : il s'insinue en d'autres puissances. La volonté néanmoins garde la part principale des activités engagées aussi bien que des responsabilités encourues. Les articles suivants s'appliqueront à établir la part des autres facultés.

[28] **Art. 2, sol. 3.** — Nos capacités pour le péché seront exactement marquées et délimitées par l'aptitude aux œuvres immanentes. Nos facultés sensibles sont encore bien capables d'un certain repliement sur elles-mêmes et d'une espèce de développement intérieur : c'est pourquoi elles peuvent être le siège de vices et de péchés qui leur soient propres. Mais nos facultés motrices ne sont plus que des exécutrices : elles sont à ce titre l'instrument du péché mais n'en sont plus le siège. Le vice peut très réellement résider dans la sensibilité, on ne peut pas dire à proprement parler qu'il réside dans les membres, et le mot même de saint Paul (qui sera cité plus loin) n'aura pas tout à fait ce sens-là. — Pour saint Thomas, il y a une différence entre la faculté d'être l'organe ou instrument du péché et la capacité d'en être le siège. On en verra un exemple à propos du péché originel (cf. 83, art. 1, concl. *De Malo*, qu. 4, art. 3, concl.).

[29] **Art. 3 et sv.** — Les analyses morales de tous ces articles sont à la fois si subtiles et si serrées que nous avons cru devoir en donner un commentaire suivi auquel le lecteur pourra plus loin se reporter, non toutefois sans s'être bien pénétré d'abord du texte même des articles. D'ailleurs, toute notre application dans ce commentaire consiste à laisser l'auteur s'expliquer lui-même par le rapprochement de ses différentes pensées sur ce chapitre et des différents endroits où il les a exposées. (Voir donc, après lecture attentive des articles, la Note doctrinale II, p. 315.)

CHAPITRE V.

LES CAUSES DU PÉCHÉ.

(Question 75).

[30] **Qu. 75, prol.** — On ne saurait considérer avec trop de réflexion l'enchaînement des différents chapitres qui se succèdent. Il est manifeste que l'auteur l'a composé avec un soin extrême. — Abordant à présent le chapitre des causes du péché, nous devons nous souvenir que plusieurs d'entre elles se sont déjà révélées dans les questions précédentes. L'étude de la nature, des espèces et de la gravité des péchés nous a fait porter notre attention sur l'objet qui peut être considéré dans les mœurs humaines comme cause finale et formelle à la fois (qu. 71 à 73). Par l'étude des puissances capables de contracter le mal moral, nous avons défini ce qui peut être regardé comme le siège des vices et des péchés, leur cause matérielle en quelque sorte (qu. 74). Désormais donc, sous ce nom de cause nous avons plus spécialement en vue tout ce qui peut contribuer d'une manière effective à l'acte ou à l'état de péché, tout ce qui concourt originairement, pour quelque part et de quelque façon que ce soit, à la génération des fautes : ce sera le sujet d'une longue étude (qu. 75 à 84), variée comme le sont les influences elles-mêmes dont nous allons avoir pour commencer un aperçu général (qu. 75).

[31] **Art. 1, concl.** — Il ressort de cette conclusion que la véritable cause efficiente du péché sera toujours une cause intérieure, et premièrement la volonté (cf. art. 3, concl.). Il faut toujours en revenir à cette grande puissance d'aimer et de désirer, sicut primo motivo et primo subjecto, dit saint Thomas, comme au premier motif et à la première base du péché.

[32] **Art. 2, concl.** — Comme les causes premières du péché sont des causes intérieures, il est inévitable que nous retrouvions ici, occupées à commettre le mal, les mêmes puissances que nous avons vues capables

de le contracter. Les facultés qui ont de la capacité pour le péché sont aussi celles qui peuvent prendre leur part d'initiative et d'activité dans son accomplissement. Il n'est peut-être pas inutile de faire observer que ces remarques ne font pas double emploi avec ce qui a été dit à propos du sujet du péché. La cause efficiente ne saurait se confondre avec le siège du mal, même si une seule puissance est les deux choses à la fois, et l'on ne doit pas juger de l'une comme on peut faire de l'autre (cf. plus loin, qu. 83, art. 1). Ainsi, certaines fautes, mettez : celles qui consistent à s'arrêter subtilement à la délectation (delectatio morosa), peuvent s'installer comme à demeure dans la pensée, et cependant la source du mal sera surtout dans la sensualité. Inversement, on trouvera des vices fortement établis dans la sensualité, dont l'origine sera surtout dans certaines ignorances de la pensée. Et ainsi de suite. — L'auteur indique avec une parfaite précision la part respective de chacune des trois grandes puissances de l'âme humaine qui sont compromises dans le péché. (Voir également la sol. 1).

[33] **Art. 3, concl.** — Cette influence extérieure qui s'exerce sur les puissances intérieures et les incline au mal, porte en théologie morale le nom générique de tentation (cf. plus loin, qu. 90, prol. et 1ª p., qu. 114). Les agents principaux de la tentation sont connus et dénoncés dans le langage chrétien sous ce double vocable, le Monde et le Démon. Le Démon, c'est Satan avec tous les Esprits mauvais à qui Dieu donne permission de tenter les humains. Le Monde, c'est toute la multitude des « enfants du siècle » avec tout l'ensemble des choses d'ici-bas auxquelles ils savent si bien donner un si grand lustre et prêter tant d'attrait. — A cette influence mauvaise venant à l'homme de ses semblables se trouvera rattachée la contagion originelle : de là toute la question du péché qui a nom péché originel (cf. qu. 81, prol.).

[34] **Art. 3, sol. 1-2.** — La fin de la conclusion comme ces deux solutions maintiennent avec une insistance marquée la complète autonomie de la vo-

lonté et le caractère volontaire du péché. L'homme ne fait le mal moralement que dans la mesure où il le veut bien et où il y engage ses propres puissances spirituelles.

[35] **Qu. 75, art. 4, sol. 1.** — Il est tellement vrai, dit saint Thomas, que les péchés peuvent s'engendrer mutuellement, qu'ils seront les uns pour les autres non seulement des causes efficientes mais des causes finales et formelles et l'on peut même dire des causes matérielles. Ces pensées ouvrent de singuliers aperçus sur l'empire que peuvent prendre les péchés et les vices à l'intérieur de l'âme et au cours de la vie. Sans admettre entre les vices une connexion comparable à celle qui existe entre les vertus, il faut reconnaître cependant que certains d'entre eux s'appellent réciproquement et s'amalgament fortement les uns aux autres.Ce sera toute la question des péchés capitaux (cf. qu. 84) : elle s'impose avec tant d'importance à l'esprit de saint Thomas que lorsqu'il veut faire une étude détaillée des vices et des péchés, ailleurs que dans la Somme où cette étude est subordonnée à celle des vertus, il ne sait mieux faire que de la rattacher aux péchés capitaux (cf. *De Malo*, qu. 8 à 15).

CHAPITRE VI.

LES CAUSES INTÉRIEURES DU PÉCHÉ.

(Questions 76-78).

[36] **Qu. 76, prol.** — Si l'on veut éviter d'assez graves méprises, il faut bien voir comment la question se pose et quelle est exactement l'intention de l'auteur. Il est préoccupé de déterminer quelle est dans le péché la part spéciale de chacune des puissances appelées à y concourir activement. Bien entendu, elles sont toutes présentes ensemble en tout péché, et l'on peut assurer qu'il n'en est aucun où la volonté n'ait sa part, toujours prépondérante en définitive, l'intelligence et la sensibilité aussi la leur. Mais la question est de savoir quand l'influence propre à telle ou telle de ces

facultés se fait sentir d'une manière assez caractéristique pour qu'on puisse dire que le péché vient de là non pas exclusivement mais spécialement. Chacune de ces puissances intérieures a en effet sa façon à elle d'engendrer le désordre des mœurs : c'est, pour la raison, démissionner en quelque sorte, ne pas remplir assez son rôle, pour la sensibilité, exagérer le sien, et pour la volonté, mésuser d'elle-même et prostituer si l'on peut dire sa grande faculté d'aimer à des fins indignes d'elle. Quand donc à l'origine de la faute il y a de façon caractérisée le manque de raison, on dit que le péché se fait surtout par ignorance. Si la faute vient au contraire d'une forte impulsion de sensibilité, on dit que c'est le péché de passion. Et si enfin le mal procède d'une véritable perversion de la volonté, on dit que c'est le péché de malice ou de méchanceté.

[37] **Ibid.** — A propos de l'ignorance, première cause interne de péché, deux problèmes se posent : 1° A quelles conditions et dans quelle mesure l'ignorance peut-elle être cause des péchés et des vices, étant du reste elle-même un péché? (art. 1-2). 2° Quelle répercussion a-t-elle sur la gravité de la faute? (art. 3-4). On sait en effet que la gravité du péché dépend beaucoup, entre autres choses, des causes ou influences qui contribuent à le faire commettre (cf. qu. 73, art. 6).

[38] **Art. 1, sol.** — Pour saisir parfaitement la teneur de cet article, ainsi que du suivant qui le complète, il faut avoir présent à l'esprit ce qui a été dit en général des différents rapports possibles de l'ignorance avec l'action humaine (cf. plus haut, qu. 6, art. 8). Rappelons succinctement que ces rapports sont de trois sortes : il y a l'ignorance qui précède l'acte, il y a celle qui accompagne l'acte sans s'y introduire, il y a celle qui suit l'acte comme une conséquence non-voulue ou voulue tantôt directement tantôt indirectement. Il est clair que l'ignorance purement concomitante n'est pas en cause puisqu'elle est sans influence sur l'acte. A exercer une véritable influence sur le péché il n'y a donc à proprement parler que l'ignorance

dite antécédente, à laquelle il faut joindre en un certain sens une ignorance dite conséquente qui serait assez directement voulue pour qu'on pût dire qu'elle a comme agi d'avance sur l'acte même qui la provoque : c'est le cas de celui qui pèche avec la volonté de s'enfermer par son péché même dans les ignorances qui le lui facilitent et le lui faciliteront encore.

[39] **Qu. 76, art. 2, concl.** — Encore faut-il ajouter que ces ignorances ne sont vraiment causes de péchés que dans la mesure où elles sont elles-mêmes vincibles et coupables.

[40] **Ibid., sol. 5.** — C'est dire que ces coupables ignorances, origine et source de péchés, se présentent dans les mœurs comme des péchés d'omission. On trouve donc dans cet article le complément de ce qui a été dit plus haut (qu. 71, art. 5), et ceci nous découvre ce qu'on peut considérer comme l'extrême retranchement du péché d'omission. Beaucoup de gens allèguent cette excuse : « Je n'y ai pas pensé ». Il faut cependant prendre garde que cette raison n'est pas toujours valable et que dans certains cas il y a réellement faute à ne pas savoir certaines choses ou à ne pas y penser : on devrait savoir, on devrait faire attention; précédemment, si ce n'est maintenant, on avait le pouvoir et le devoir de s'instruire.

[41] **Art. 3-4.** — L'ignorance, cause du péché, a cet effet singulier et quelque peu paradoxal de rendre plus ou moins involontaire l'acte qu'elle fait accomplir. Si on savait ce qu'on ignore, on ne ferait pas la chose : donc l'ignorance est cause qu'on la fait. Mais si tout de même on ne sait pas bien ce qu'on fait, c'est que la chose n'est pas clairement ni donc pleinement voulue. Dès lors, dans quelle mesure en est-on responsable? Dans les limites finement marquées par ces deux articles. En somme, l'influence morale de l'ignorance s'exerce entre les deux extrémités que voici. Elle n'excuse pas absolument de tout, car alors elle serait comme une cause qui a dévoré son effet, et elle mettrait son homme dans une telle ignorance et tellement invincible qu'il ne serait plus responsable de

rien. Mais elle n'excuse pas cependant rien du tout, ou alors il faudrait qu'elle fût tellement cherchée et voulue qu'on pût la considérer non plus tant comme une cause que comme un effet.

[42] **Art. 4, sol. 1.** — Comme cette causalité de la raison dans le mal moral est un point de doctrine assez délicat et que d'ailleurs tout n'est pas dit, sur ce point, par les 4 articles de la question 76, puisque l'auteur lui-même va revenir là-dessus aux questions suivantes (cf. qu. 77, art. 2; qu. 78, art. 1, sol. 1, art. 2, art. 3, sol. 1, art. 4, sol. 1 et 3), il nous a paru bon d'en traiter à part et un peu plus longuement. (Voir donc la Note doctrinale III, p. 335-340).

[43] **Qu. 77, prol.** — Si c'est par ses absences ou ignorances que l'intelligence révèle la part de causalité qui lui revient en propre dans la génération des vices et des péchés, on peut dire au contraire que c'est par ses exigences ou passions que la sensibilité a tant de part, chez l'homme, et tant d'initiative dans le désordre moral. Donc, après le péché d'ignorance, le péché de passion, étant bien entendu que ces génitifs expriment l'origine, l'initiative, et que la préposition « de » traduit exactement la préposition *ex*.

[44] **Ibid.** — Pour la passion comme pour l'ignorance deux problèmes se posent : 1° Comment la passion peut-elle être cause du péché, et quelles sont les grandes passions causes de tout? (art. 1-5). 2° Quelle répercussion sur la gravité de la faute? (art. 6-8). Le premier point donne lieu à de très importantes considérations. Il ne s'agit de rien moins que de déterminer comment nos grandes facultés spirituelles de volonté et d'intelligence peuvent se laisser mener et dominer par une sensibilité qui leur est si inférieure et qui devrait leur être entièrement subordonnée.

[45] **Art. 1, concl.** — Il y a une haute vérité psychologique dans les deux parties de cet article. La passion n'a pas et ne peut pas avoir une action directe sur la volonté. Mais son action est indirecte et s'exerce de deux côtés à la fois, du côté du sujet ou

des puissances et du côté de l'objet. La passion fait dériver à son profit les énergies de l'âme. Elle fait voir toutes choses de son point de vue et sous le jour qui lui est favorable. Mais il faut pour cela que la raison soit de connivence, aussi l'art. suivant s'applique-t-il à montrer comment la raison peut être à son tour dominée par la passion et entraînée dans cette complicité.

[46] **Qu. 77, art. 2, concl.** — Saint Thomas se contente de reproduire à cet égard avec un parfait à-propos les distinctions du Philosophe. Il a trouvé moyen de les faire tenir toutes soit dans la conclusion soit dans les solutions de cet article. Le lecteur devra peser cela avec soin. La chose est moins simple que Socrate et d'autres après lui n'ont pu se le figurer. Par le jeu subtil qui est décrit ici, la passion amène l'esprit humain à se déjuger lui-même. Les solutions 4 et 5 font entrevoir quelle est alors en lui cette espèce de dualisme intérieur qui lui permet de raisonner pour le compte de la passion tout en conservant à l'état plus ou moins latent les hautes pensées dont il a la charge. C'est tout le drame de la conscience qu'évoquent, sans en avoir l'air, ces analyses fines et précises du moraliste. (Pour plus d'explications sur cette activité de l'esprit dans le péché, voir encore une fois la Note doctrinale III, p. 335-340).

[47] **Art. 3, concl.** — C'est donc bien la grande faiblesse de l'homme de ne savoir pas se dominer lui-même et de devenir la proie de sa propre sensibilité. Telle est à coup sûr la source principale des péchés, comme vont le dire les articles 4 et 5. A l'origine de nos fautes il y a donc communément plus de faiblesse que de véritable malice.

[48] **Art. 5, concl.** — Il est aisé de voir que cet article fait corps avec le précédent. Tous les péchés et tous les vices, tout le mal, on peut dire, vient de ce qu'on a pour soi-même, d'abord un mauvais amour d'amitié et par suite un mauvais amour de concupiscence. Sous le couvert du mot de saint Jean qui fait foi, nous avons là l'ébauche d'un Traité de la concupiscence. C'est d'ailleurs à ces vues générales que l'au-

teur rapportera son étude détaillée des péchés capitaux (cf. ici sol. 1; plus loin, qu. 84; *De Malo*, qu. 8 et sv.).

[49] **Art. 6, concl.** — Le péché de passion étant celui où la passion intervient par une initiative caractérisée, quel retentissement une pareille intervention peut-elle avoir sur la moralité de l'acte? Ceci fournit l'occasion de redire à quelles conditions et dans quels cas les passions sont vraiment humaines. Elles le sont si elles suivent les facultés du libre arbitre, et qu'elles soient commandées ou seulement provoquées par ces dernières, tandis qu'elles ne le sont plus ou ne le sont que beaucoup moins si elles devancent ces facultés. Appliquons cela au péché commis sous le coup de la passion. Cette passion est-elle conséquente, la faute n'en est pas diminuée, au contraire. La passion est-elle antécédente, la faute en est diminuée... Sans être pourtant complètement excusée, à moins que la passion ne fasse perdre tout à fait la tête, auquel cas il faudrait encore voir si pareil désordre n'aurait pas été quelque peu voulu dans sa cause (art. 7).

[50] **Qu. 78, prol.** — Avec le péché de malice nous atteignons les dernières profondeurs de la perversité humaine. L'analyse se fait extrêmement pénétrante au cours de ces quatre articles qui se complètent les uns les autres et qui sont liés de la façon la plus étroite. — Pécher c'est sacrifier le spirituel au temporel. Lorsque cela se fait non plus seulement par ignorance ou par faiblesse mais sciemment et de propos délibéré, par calcul et par une préférence résolue, c'est l'indice que la volonté prend l'initiative du mouvement et qu'elle est elle-même à l'origine du désordre, c'est l'indice qu'elle déchoit de son grand caractère d'amour. Et comme le fait de perdre ainsi le spirituel pour un gain temporel est un mal spirituel et donc le « mal » tout court, il y a « malice » à s'y résoudre quand c'est ainsi spontanément et de bon cœur (art. 1 et 3). — Psychologiquement, on reconnaîtra cette malice à différents traits signalés çà et là. La volonté glisse alors dans le péché de tout son poids et de son propre mouvement, poussée par une sorte de goût pervers (art. 3, cf. *De*

Malo, qu. 3, art. 12, concl. fin.). Elle est toujours prête à saisir toutes les opportunités mauvaises qui se présentent, elle s'étale et se délecte dans son désordre, si profondément et si naturellement qu'on va précisément se demander si cela ne suppose pas toujours un vice, autrement dit une habitude (art. 2 et 3. *De Malo*, qu. 7, art. 12, sol. 4). Elle entraîne aussi l'esprit dans sa méchanceté et l'asservit à son dessein purement et simplement (art. 1, sol. 1); elle peut même l'y appliquer à ce point qu'il n'éprouve plus ou presque plus, et de moins en moins, ce dualisme dont nous avons parlé plus haut, avec cette résistance des principes de la syndérèse et des jugements de la conscience, qui constitue la première réaction vengeresse de l'ordre offensé (art. 3, sol. 1). — Etrange déviation, à vrai dire, que ce dérèglement contre nature d'une puissance qui est si bien faite pour aimer de grandes choses et pour donner à l'amour même toute sa mesure spirituelle! Comment expliquer cela psychologiquement? Les deux articles 2 et 3 s'y essaient. 1° Il est certain que celui qui est fixé dans une habitude vicieuse, s'il agit par le besoin même de cette habitude, y met une véritable malice. Mais il n'est pas moins certain qu'il peut, tout en ayant une habitude, ne pas agir par elle, et faire d'autres péchés que des péchés d'habitude qui seraient des péchés de malice. Donc, celui qui est dans le vice n'agit pas toujours par malice (art. 2). 2° Inversement, celui qui agit par malice n'est pas nécessairement du premier coup dans le vice. A l'origine de sa perversion il peut y avoir autre chose. Il faut même qu'il y ait autre chose à la toute première origine. Tantôt ce sera, du côté du sujet, quelque fâcheuse propension psychologique ou même simplement organique. Tantôt, du côté des objets, ce sera la suppression de certaines croyances ou considérations morales qui constituaient un frein, ou encore l'attrait contagieux d'un acte qui en amène un autre (art. 3; art. 1, sol. 1). — Moralement, il n'y a pas à s'y tromper, des trois causes intérieures de péché la malice est celle qui est la plus grave (art. 4), à telle enseigne qu'il ne peut même pas être question de malice si la faute reste vénielle (art. 2, sol. 1).

APPENDICE II.

RENSEIGNEMENTS TECHNIQUES.

A. — NOTES DOCTRINALES THOMISTES.

I. RÉFLEXIONS SUR LA VRAIE NATURE DU PÉCHÉ.

Ces réflexions voudraient être comme le résumé des trois premières questions du traité et donner ainsi une vue d'ensemble des pensées qui le gouverneront dans son entier.

Saint Thomas adopte donc (qu. 71, art. 6) comme tout à fait satisfaisante la définition que saint Augustin a formulée dans ces termes : « Le péché est ce qui se dit ou ce qui se fait ou (simplement) ce qui est convoité à l'encontre de la loi de Dieu ». D'autres formules augustiniennes peuvent avoir plus d'éclat que celle-là. Quelques-unes sont rapportées par notre auteur et très dignes de retenir l'attention. S'il préfère néanmoins à toute autre celle que nous venons de dire, c'est évidemment à cause de la rigoureuse exactitude des mots et parce qu'elle cadre au juste avec la notion qu'il exprime lui-même lorsqu'il déclare que le péché n'est pas autre chose que « l'acte humain déréglé ». En se faisant cette idée du péché saint Thomas se montre fidèle à ce que lui ont révélé, dès le début de sa morale, son analyse des actes humains, et par la suite, son étude des vertus humaines. Il y a deux choses dans l'acte, un élément en quelque sorte matériel, et un élément en quelque sorte formel. — Ce qui est à la base de l'acte, ce qui en constitue pour ainsi dire la substance et la trame, ce qui fait la matière de son développement, c'est toute l'activité volontaire qui

s'y trouve engagée, d'un mot, c'est tout l'appétit qu'on y met. Et par là il faut entendre avant tout l'ordre interne des affections et des intentions avec les résolutions et décisions qui s'ensuivent, puis après cela l'ordre extérieur des manifestations ou de la mise à exécution tel qu'il est ajouté et subordonné à l'acte intérieur. En ce qui concerne l'acte du péché, saint Augustin a condensé cela en trois mots qui désignent de la façon la plus parfaite toute la substance humaine de la faute : intérieurement une convoitise, extérieurement des paroles ou des œuvres, qui sont en effet pour l'homme les deux grandes manières de déclarer ou de réaliser ce qu'il a pu nourrir dans le secret du cœur. Il est hors de doute qu'avec ceci tout péché sera composé d'une matière extrêmement humaine. Sous le charme des objets qui l'auront séduit et qu'il poursuit, il s'en ira souvent à ses fins d'un mouvement vif et impétueux, parfois provisoirement heureux, qui ne peut avoir lieu sans un grand déploiement des énergies de l'âme. Acte humain par conséquent dans toute l'acception du mot, et qui cependant se trouve en opposition avec tout ce qu'il y a de plus élevé et de plus spécifique en notre humanité. — Pareil en effet à une belle œuvre d'art, l'acte humain doit être fait avec mesure. L'homme est destiné à certaines fins supérieures auxquelles il ne peut tendre qu'en suivant une règle de vie. C'est la raison qui lui dicte la règle à suivre. Non d'ailleurs une raison tout à fait autonome, mais une raison qui bien droite et bien éclairée ne peut pas ne pas voir ni ne pas dire ce qui est à faire ou à éviter. Avec tout ce qu'elle a appris des hommes ou de Dieu, c'est elle qui par ses grands principes sur la vie et par le jugement qu'elle porte en conscience sur tout le détail de l'existence, à la lumière qui lui est naturelle et à celle qui lui est surajoutée par grâce, imprime à l'activité volontaire un sens et une mesure convenables et lui fait prendre forme humaine. Or le péché est l'acte qui ne reçoit pas cette forme parfaitement humaine et qui n'a pas cette beauté vraie d'être dans l'ordre. Acte par conséquent désordonné et déréglé, qui est le mal moral, autrement dit le développe-

ment monstrueux d'un être spirituel et libre en dehors de sa règle et des desseins de Dieu sur lui.

Il importe d'ailleurs de bien saisir en quoi consiste ce dérèglement de l'activité humaine. Nous disons, somme toute, que le péché est un acte désordonné parce que déraisonnable. Mais nous ne voulons pas dire par là que ce soit un acte absolument dénué de toute raison. A ce degré de stupidité, comme saint Thomas en fera expressément la remarque, le mal se détruirait lui-même et l'acte ne serait plus humain (qu. 73, art. 2, concl. fin.). Il faut donc qu'il y ait de la raison dans le péché, et l'expérience fait voir que l'on met souvent beaucoup d'esprit à faire le mal. Une grande activité de pensée s'emploie à débaucher la volonté, à la détourner du devoir et de la bonne conduite, lui montrant les objets de son amour sous le jour le plus favorable et lui insinuant toutes sortes de raisons d'en jouir. Car le vieil axiome aristotélicien demeure toujours vrai : Il n'y a de volonté que dans la sphère de la raison. Mais à côté de cela le péché laisse inemployée ou du moins inopérante toute une part de la pensée, la plus haute à coup sûr et celle qui devrait dire le dernier mot sur toute chose, et voilà ce qui fait le mal. L'acte du péché se développe et s'accomplit dans une atmosphère spirituelle où l'esprit est en lutte contre l'esprit et la raison contre la raison. D'où le caractère dramatique et parfois déchirant de l'état d'âme que cela suppose. Même lorsque les vraies lumières se voilent et que les pensées consciencieuses cessent de se faire jour, il est inévitable que l'esprit demeure, en son fond, incertain de soi, inquiet de l'issue finale et divisé contre lui-même. La lumière qui est en lui ne peut jamais s'éteindre tout à fait. Nous déterminerons plus loin (Note doctrinale III, p. 335) dans quelles proportions l'esprit est meneur ou mené en ce désordre. Remarquons seulement pour l'instant la vraie nature du désordre : elle consiste non pas tant dans une absence de pensée que dans l'éloignement des vraies et souveraines pensées, seules règles de vie. Voilà le mal considéré du côté de la raison.

Parallèlement, quel est-il du côté de la volonté? Nous prenons évidemment ce terme de volonté dans toute son ampleur : nous y insisterons plus bas (Note doctrinale II, p. 317). Le mal à cet égard est de ne pas aimer comme il faudrait aimer. Ce que saint Thomas définit par ces mots d'inspiration augustinienne, si expressifs en leur généralité : « Pécher, c'est se tourner immodérément vers le bien périssable et se détourner du bien impérissable ». La préférence donnée au temporel sur le spirituel et, chose plus grave, une sorte d'asservissement du spirituel au temporel, voilà donc la monstruosité du péché dans ce dérèglement des appétits de l'âme humaine. Le pécheur est tout entier dans l'immédiat, dans le sensible. Avidement toujours, âprement s'il y a lieu, il cherche à jouir des réalités de ce monde, personnes ou choses, à en jouir pour lui-même tout de suite et tout le temps. Le pécheur assurément s'aime lui-même et l'on peut même assurer que cet amour est chez lui à l'origine de tout, mais l'on voit en même temps que c'est un amour mal compris et mal tourné : au traité de la charité, saint Thomas aura un article pour montrer que le pécheur n'a pas pour lui-même une véritable amitié (2-2, qu. 25, art. 7). Et s'il se met à aimer les autres dans le péché, c'est d'un amour qui porte en lui le même désordre : la personne humaine est convoitée pour ses attraits sensibles et négligée quant à sa vraie valeur spirituelle. En ce qui concerne Dieu, le désordre est au pire et cela se conçoit, selon la triste logique du péché : Dieu en effet n'a rien de sensible, sinon par le bien qu'il fait et dont le pécheur use avec tant d'excès, Dieu est d'une réalité et d'une beauté toutes spirituelles, les vrais biens qu'il réserve à l'âme humaine sont de même sorte, voilà pourquoi l'acte du péché témoigne tant d'éloignement pour Dieu, pour l'amitié de Dieu et pour tout ce qui tient à cet ordre divin. — Cet attachement au sensible et cet éloignement du spirituel seront la tare de tout péché, s'entend de tout péché mortel, car avec le péché véniel le désordre n'est pas à ce point. Et ce sont là, tout bien considéré, les deux aspects du même dérèglement : comme saint Thomas le dira à plusieurs

reprises, le pécheur ne devient si indifférent au spirituel que parce qu'il adhère trop intensément au temporel. Néanmoins la nuance de part et d'autre variera suivant le genre de faute et les différentes espèces de péchés : ainsi, il est assez remarquable que dans les péchés de la chair l'adhérence aux biens de cé monde est extrême, tandis que l'indifférence aux biens spirituels peut fort souvent n'être pas très prononcée (qu. 73, art. 5); au contraire, dans les péchés de l'esprit, comme le sont au premier chef tous ceux qui sont opposés directement aux vertus théologales, c'est l'éloignement pour Dieu et pour le divin qui est nécessairement le plus tranché, tandis que l'attachement à ce qui est périssable offre un aspect plus effacé quoiqu'il existe pourtant, même sous le faux air où il lui arrive de se dissimuler aux regards et parfois de se tromper lui-même (cf. 2-2, qu. 20, art. 1, sol. 1). Le moraliste doit faire attention à ces nuances pour le discernement et pour l'appréciation du désordre.

Absence de règle dans les pensées, éloignement pour les vrais biens dans les appétits, tel est formellement le péché, tel en est essentiellement le mal. Cependant, comme c'est là en toute supposition la privation d'un ordre, d'une mesure, d'une beauté qui devraient exister et qui n'existent pas, comme ce n'est pas autre chose, au pied de la lettre, qu'une aberration de l'esprit et du cœur, il semble difficile que des éléments aussi négatifs donnent au péché assez de consistance pour qu'il puisse être ce qu'il est, à savoir un acte humain, souvent des plus fermes et des plus caractérisés. Ce n'est donc pas à proprement parler dans ces éléments de désordre que consiste la matière, la substance de l'acte humain. Une autre considération d'ailleurs empêche que le péché ne puisse se définir par ces éléments-là. Sans doute, dans le péché, ils constituent formellement le mal, mais, comme ils n'entrent pas précisément dans les intentions du pécheur, ils ne sauraient constituer formellement l'acte (cf. 2-2, qu. 10, art. 5, sol. 1). Il y a là une importante distinction à laquelle saint Thomas tient beaucoup et sur laquelle

il revient souvent. La conséquence en est que le péché se caractérise et se définit par son acte plus que par son désordre. Et comme l'acte lui-même n'est vraiment composé que de l'attachement aux biens de ce monde et n'a de sens que par rapport aux fins poursuivies, il en faut conclure que le péché se caractérise et se distingue bien plus par les objets auxquels le pécheur donne son adhésion que par les réalités pour lesquelles il a de l'éloignement. En résumé, ce que nous avons appelé le matériel du péché est fait de choses très positives et de liaisons très déterminées à ces sortes de choses, tandis que ce que nous avons appelé le formel du péché est fait surtout de négations et de privations auxquelles le pécheur voudrait ne pas prendre garde et dont il se désintéresse autant que possible. C'est donc sur les éléments positifs que l'on se basera pour fixer l'espèce des péchés, pour en peser et pour en comparer la gravité, pour en préciser la cause. Quant aux éléments négatifs, ils serviront surtout à décider si le mal est mortel ou véniel et ils ne recouvreront une certaine priorité que lorsqu'il s'agira de dire quelles sont les suites du mal moral et notamment quelle doit être l'inévitable revanche de l'ordre sur le désordre. — Notons, pour finir, que toute cette étude est conduite avec le plus parfait esprit de finesse et non dans un esprit de vaine abstraction. Ainsi, saint Thomas, qui sait bien que dans le péché l'élément positif n'est pas séparable de l'élément négatif, ne dit pas qu'on puisse absolument faire cas de l'un sans l'autre. Il dit seulement qu'on doit faire attention à l'un plus qu'à l'autre. Et il se rend d'ailleurs très bien compte que dans l'état d'âme du pécheur ces différents éléments sont enchevêtrés de la manière la plus subtile. Ainsi, l'adhérence aux biens périssables, qui constitue la partie positive du vice ou du péché et la matière même des actes, le pécheur sent bien qu'elle est excessive : la moindre réflexion, le moindre retour sur soi ne laissera pas de lui faire entrevoir qu'elle prête au désordre. En revanche cette forme du désordre qui consiste dans l'éloignement des biens impérissables et qui ne fait que la partie négative du péché mais le formel du

mal, c'est quelque chose qui sort foncièrement et comme naturellement des excès mêmes de l'acte : si peu attentif que soit le pécheur à ce côté de sa vie, les faits eux-mêmes, ses propres débordements, lui disent qu'il verse dans l'abandon des grandes pensées régulatrices et dans l'indifférence à l'égard de biens qui sont peut-être suprêmes; en cette conjoncture le pécheur pressent qu'il est entraîné à des aventures spirituelles qui ne sont point sans péril, et il voit bien malgré tout qu'il risque d'encourir d'inquiétantes responsabilités. (Voir qu. 73, art. 3, sol. 2; art. 7, sol. 3; art. 8, sol. 2, et passim).

II. LA CAPACITÉ DE L'ÂME HUMAINE POUR LE PÉCHÉ.

Il y a dans les dix articles de la qu. 74 un abrégé de doctrine morale qui laisse une extraordinaire impression de profondeur et de densité. Nous avons essayé de dire plus haut (cf. notes explicatives 25 à 27) quel titre il nous semblait devoir donner à cette question et de quelle conséquence elle nous paraissait pour la suite du traité. Nous croyons d'autre part qu'elle n'a pas conservé dans la théologie moderne la place ni l'importance que lui attribue saint Thomas. Qui sait même si plusieurs points de cette question ne vont pas surprendre le lecteur? ou lui faire l'effet de raffinements superflus et peu pratiques pour la casuistique? Nous voudrions donc laisser notre auteur s'expliquer lui-même sur des problèmes de vie morale dont il a manifestement saisi toute la grandeur, et chercher chez lui des éclaircissements aux pensées qu'il a puissamment condensées et organisées dans ces dix articles.

Il n'est aucun de ces articles qu'il n'eût déjà abordé ailleurs, soit dans ses Questions sur les Sentences, soit dans ses propres Questions disputées : ce sont précisément ces études parallèles qui vont nous servir ici d'explications. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est que nulle part encore saint Thomas n'avait sur ce sujet rassemblé ses idées en un tel corps de doctrine. La suite et la liaison des articles est en effet des plus

remarquables. Nous devons faire observer à ce propos que les seuls titres authentiques des différents articles sont ceux qui se trouvent au prologue de la question. Encore est-il qu'ils ne disent pas tous complètement tout ce qu'il y a à dire, tant il y a ici de choses à dire. — Remarquons en outre que pour toute cette psychologie du péché, saint Thomas s'inspire ouvertement de saint Augustin : Sumitur ab Augustino, dit-il (*De Malo*, qu. 7, art. 6, cependant). Et saint Augustin lui-même, on le voit bien, s'inspire de saint Paul et de tout le christianisme. C'est dire combien cette théologie dépasse en délicatesse et en pénétration les vues pourtant si justes et déjà si fines de la philosophie d'un Aristote. Pour exposer ces points de morale, saint Augustin s'est servi de symboles tirés de la sainte Ecriture. Comme il en reste ici même quelques traces, il les faut signaler dès l'abord. Trois êtres, trois personnages, pourrait-on dire, ont concouru au premier péché de l'humanité, lequel est devenu le péché de la nature humaine toute entière, à savoir : le premier homme, la première femme, et le serpent suppôt de Satan. Symboliquement, ces trois personnages se retrouvent avec les trois puissances qui ont part dans le péché de chacun des humains autour de la volonté qu'elles assiègent. Souple, insinuante et insaisissable comme elle est, la sensualité ressemble au serpent. Capricieuse et captieuse, avec une si facile adhérence aux choses de ce monde, la raison inférieure a vraiment quelque chose de féminin : elle est l'image de la femme. Tandis que la raison supérieure, faite pour les grandes pensées et pour les mâles résolutions, serait l'image de l'homme même. (Pour la justification de ce symbolisme, voir par exemple, *De Veritate*, qu. 15, art. 2, sol. 9; art. 4, sol. 7, sol. 14).

Bref, il s'agit de déterminer quelle est, littéralement, la « susceptibilité » des puissances de l'âme humaine en fait de péché. Ce qui revient à dire, remarquons-le en passant, quelle est la susceptibilité de chacune d'elles en fait de spiritualité, étant donné que le péché et le vice ne sont pas autre chose, au fond, que de la spiritualité dévoyée.

1. *Le péché de la volonté.*

Il faut entendre par volonté, dit saint Thomas, l'inclination foncière où tout l'homme se révèle, inclinatio ipsius hominis, la faculté où la personne humaine s'exprime de la façon la plus immédiate et la plus adéquate. Par ce que Pascal appellera « notre grand caractère d'amour », la volonté trahit l'ambition même de notre existence, le goût infini que nous prenons à la vie et la manière pratique dont il nous plaît de nous attacher aux réalités qu'elle nous offre. Rien n'entre véritablement en nous et n'est humainement nôtre qu'à la condition d'en passer par cette puissance et d'être admis et « englobé » par elle. Et cela est vrai de toute élévation comme de toute déchéance morale. Aussi est-il certain que dans toute espèce de mauvaise habitude ou de mauvaise action il y a toujours en somme un appétit démesuré de la volonté. Quant à déterminer quelle est à cet égard la capacité de la puissance volontaire, ce n'est pas le point le plus malaisé de cette question. Il est tranché par les art. 1 et 2 de la qu. 74 (voir parallèlement *De Malo*, qu. 2, art. 2 et 3), et tient dans cette triple conclusion : *a)* Le péché réside toujours dans la volonté, *b)* il ne réside d'ailleurs pas que là, *c)* mais il réside principalement là. Ecoutons là-dessus quelques explications de saint Thomas lui-même.

a) En vertu de cette immanence qui domine et, seule, permet de comprendre la présente question, le péché habite la puissance qui l'émet. Puisqu'il « consiste », comme dit notre auteur, dans un acte de cette puissance, c'est elle-même qui lui sert de base et de soutien. Or l'inévitable base et le soutien le plus fondamental de tout péché, c'est toujours la force de résolution et de décision que nous y déployons, et, encore plus intérieurement, c'est le besoin d'amour et d'attachement que nous y apportons et auquel nous cherchons satisfaction. Voilà le milieu tout intime, et malheureusement très spirituel, où se forment en nous tous les péchés, et ce milieu a nom la volonté. C'est là

que l'on voit éclore et se développer toute cette activité intérieure que représentent les deux premières périodes de l'action humaine, celle qui aboutit aux intentions et celle qui se termine aux choix, et que saint Thomas résume sous le terme d'acte intérieur, actus interior. Avant tout, le péché va vivre de cela et jamais ne saurait exister sans cela. Sans doute il est formellement une privation de mesure, d'ordre et de beauté, et, à ce titre, pas autre chose qu'une laideur, un vide, une difformité, du rien. Mais il ne faut pas considérer en lui que la difformité, il faut regarder aussi l'acte sous-jacent à cette difformité, non solum ipsam deformitatem sed etiam actum deformitati substratum, car le péché n'est pas simplement une difformité mais bien un acte difforme, dont toute la culpabilité, culpa, vient précisément de ce qu'il est en notre pouvoir et de ce que l'aimant, le voulant et le choisissant de cette sorte, nous aurions la faculté de le vouloir autrement. A la racine du mal, dit encore saint Thomas, il y a toujours ce fonds de vouloir, cette grande énergie spirituelle qui tourne mal, et aucune action n'est vraiment coupable ni blâmable que dans la mesure où elle dépend de cette volonté d'un esprit, secundum quod a voluntate mentis imperantur. Le péché est une défectuosité, parfois même une monstruosité, qui n'a lieu que parce que la volonté la laisse passer dans les mœurs, si même elle ne la prend tout à fait en gré. (Cf. *De Malo*, qu. 2, art. 2, concl. sol. 2 à 4).

b) Cependant, sous prétexte de mieux situer le péché à sa vraie place et d'en mieux établir le caractère profondément humain, disons même spirituel, il ne faudrait pas le confiner dans l'acte intérieur de la volonté ni donc le loger exclusivement dans cette puissance. La difformité morale, poursuit saint Thomas, se rencontre non seulement dans l'acte intérieur, tel que l'accomplit le vouloir, mais aussi dans l'acte extérieur, tel que la volonté commande de le faire ou du moins le laisse faire. C'est, notons-le, toute la distinction du vouloir et du faire. Et par acte extérieur, par faire, nous ne devons pas entendre uniquement ce qui se

manifeste au dehors à l'aide du corps et des membres, ce qui se traduit notamment par la parole et par le geste, mais nous devons entendre également tous les mouvements de la sensibilité et ceux de la pensée, qui peuvent rester assez secrets dans l'âme. C'est dire que sous l'influence du vouloir le mal s'étend de la volonté à sa haute associée l'intelligence, puis à tous nos appétits sensibles groupés sous le vocable de sensualité, et jusqu'à nos facultés motrices. Dans la mesure où la volonté peut les mouvoir, ces différentes puissances vont servir d'instruments ou même de refuges au péché. La grande capacité dont la volonté est douée fait qu'elle se donne ainsi des complices, et l'on va voir plus loin que certains d'entre eux, la sensualité et la raison, ne sont pas, comme les membres du corps, de simples organes du mal mais possèdent en propre un pouvoir de l'accueillir et de le contracter. (Cf. *De Malo*, qu. 2, art. 2, concl. fin., sol. 1; qu. 7, art. 6, concl.).

c) Et malgré cela, fait saint Thomas, le péché consiste toujours principalement dans l'acte de volonté, et par conséquent réside avant tout dans la puissance de volonté. « Il demeure assuré, dit saint Augustin dans un texte que rapporte à ce propos notre auteur, que dans toutes les façons de mal faire c'est la volupté qui règne et qui cherche à triompher ». Or la volupté, c'est la volonté. C'est une question cependant de savoir quelle est à cet égard la part respective de l'acte intérieur et de l'acte extérieur, du vouloir et du faire. Avec le parfait réalisme qui le caractérise, saint Thomas se préoccupe fort de cela, et il n'est que d'appliquer en l'occurrence à l'action coupable les principes qu'il a posés plus haut pour l'action humaine en général (cf. supra, qu. 19 et 20, surtout qu. 20, art. 3 et 4). S'il est entendu que la part principale revient à la volonté, il ne faudrait pas s'imaginer que l'acte extérieur à la volonté et commandé ou toléré par elle fût pourtant sans importance. Quelle erreur de croire, par exemple, que le péché ne pût prendre consistance dans une mauvaise pensée de la raison ou dans une

mauvaise passion de la sensualité! Voyons donc un peu comment se rejoignent et se complètent, en cette conjoncture des actes et des puissances, l'intérieur et l'extérieur de la faute, le vouloir et le faire.

Il y a des péchés où l'acte extérieur n'est pas mal en soi mais le devient par la volonté qu'on y met : c'est le cas de celui qui veut donner l'aumône par vaine gloire. Dans les péchés de cette sorte il est évident que de toutes manières le mal réside dans l'intérieur principalement. Mais il y a d'autres péchés où l'acte extérieur est mauvais en soi, et tellement parfois qu'il serait impossible d'y apporter une bonne volonté quelconque : c'est évidemment le cas du vol, de l'adultère, de l'homicide, etc... L'extérieur de la faute prend là un tel relief que le péché y emprunte son objet, son espèce et jusqu'au nom même qui le désigne (*De Malo*, qu. 2, art. 3, sol. 1, 8). Comment donc alors se répartit le mal? Pour s'en bien rendre compte, on a besoin, semble-t-il, d'une double distinction. Il faut, d'une part, voir ce qu'il y a de principal pour commencer et ce qu'il y a de principal pour finir. Et puis, d'autre part, il faut considérer que l'acte extérieur peut se présenter soit dans l'idée que l'on s'en fait, soit dans l'exécution que l'on essaie. Ainsi, prenez l'acte de vol ou d'homicide au moment où vous le concevez : ce qu'il y a de mal pour commencer, c'est précisément de se donner pour objet un acte extérieur pareil, revêtu de si vilaines circonstances et frappé d'une telle laideur morale; mais ce qu'il y a de mal pour finir, c'est d'en arriver à aimer cela et de donner à de telles choses un acquiescement intérieur de volonté. En revanche, prenez l'acte de vol ou d'homicide au moment où vous tâchez de le mettre à exécution : ce qu'il y a de mal pour commencer, c'est évidemment d'en avoir la volonté, c'est de le vouloir, et ce qu'il y a de mal pour finir, c'est de le faire. (*De Malo*, qu. 2, art. 3, concl.).

Qu'on se garde bien d'ailleurs de ne voir en tout ceci que raffinement. Saint Thomas répond là à des objections qui insistent outre mesure sur ce fait que le péché est essentiellement dans la volonté de mal faire,

dont tout le reste ne serait que le revêtement accessoire, le témoignage accidentel, témoignage dont Dieu, par exemple, n'a pas besoin puisqu'il ne regarde et ne punit que l'intérieur, revêtement sans intérêt puisque la grâce et les autres réalités spirituelles dont le péché nous prive sont elles-mêmes toutes dans l'intérieur. C'est cette façon excessive de voir les choses qui oblige notre auteur à son extrême justesse. Tout ce qui est, dit-il, extérieur au vouloir même, tout ce qui se rattache au faire, ne serait-ce que le simple fait de penser ou celui de se passionner, constitue à l'usage du vouloir une matière que celui-ci ne saurait négliger, qu'il lui appartient d'adopter, de pénétrer, de façonner, mais qui de son côté impose sa réalité et peut ajouter son propre désordre à celui du vouloir. (Cf. *De Malo*, qu. 2, art. 2, sol. 2, 5, 6, 11, 12.)

Ceci donne lieu à d'utiles observations morales. Sans doute, en fin de compte, l'acte intérieur de la volonté et l'acte dit extérieur des autres puissances humaines ne font, unis l'un à l'autre, qu'un seul et même péché. Néanmoins, on peut aussi se contenter, parfois durant longtemps, de vouloir une chose, et, seulement ensuite, dans un autre temps, la vouloir et la faire; bien plus, même en faisant cette chose, on peut maintenir en quelque sorte la volonté au-dessus de son ouvrage et ne l'engager qu'à demi en ce qui se fait. Autant de signes qui dénoncent l'ampleur et la puissance interne du désir et qui montrent que la volonté reste vraiment souveraine (Cf. *De Malo*, qu. 2, art. 2, sol. 3, 4, 11, 12, 13.)

D'autre part, on ne peut pourtant pas dire que l'acte extérieur avec les réalités et les opportunités qu'il suppose ne compte pour rien. Certains sont portés à croire que le mal moral n'est pas du tout dépendant des opportunités qui se présentent et que vouloir le péché c'est pécher tout autant que le vouloir et le faire. Cela est trop simpliste, pense saint Thomas, et n'est pas tout à fait exact. On ne peut poser en principe que les occasions de faire ce que l'on désire soient indifférentes au vouloir lui-même : évidemment il n'est pas toujours en notre pouvoir de les provoquer, mais

lorsqu'elles se présentent, il est en notre pouvoir de les accepter ou de les repousser. Or dans cette rencontre deux situations différentes peuvent se produire. Ou bien l'acte extérieur fait varier le vouloir et le rend inégal à ce qu'il serait sans cela, soit en le portant à se multiplier à plusieurs reprises, soit en lui donnant sujet de se prolonger en durée ou de s'intensifier en force, soit en produisant l'inverse de tout cela : autant d'indices que la volonté n'est pas seule engagée dans son mal. Ou bien, au contraire, l'acte extérieur ne modifie en rien le vouloir et le laisse exactement égal à ce qu'il serait sans cela : en ce cas l'on peut dire que tout l'essentiel est déjà contenu dans la volonté, les autres puissances ne faisant que prêter matière et, de ce fait, ajouter pourtant à la convoitise intérieure l'aliment de leurs actes propres. (*De Malo*, qu. 2, art. 2, sol. 9, 8.)

Le péché étant ainsi distribué entre tant de puissances, il demeure cependant vrai que la volonté est le lieu par excellence du mal moral comme elle en sera la cause première. C'est elle qui porte la responsabilité et, en dernière analyse, sur elle que tout retombe. C'est à elle qu'il faut « imputer » toute la culpabilité (*De Malo*, qu. 2, art. 2, sol. 2, 3, 4, 10 à 13; qu. 7, art. 6, sol. 2, 4). — Tout essai de la « disculper » serait vain. Qu'elle ait des complices dans la sensualité et dans la pensée, c'est indéniable, et nous allons voir en quoi consiste cette complicité; mais ni la sensualité ni la pensée ne sont véritablement coupables et humainement responsables que dans la mesure où la volonté peut et doit se les soumettre. (*De Malo*, qu. 2, art. 3, sol. 5, 7, 9.) Pourtant cette volonté n'a-t-elle pas, dit-on, trop de bonté pour devenir jamais si capable de malice? Assurément sa nature est bonne, foncièrement bonne, ce fameux caractère d'amour dont elle porte l'ineffaçable empreinte est excellent et ouvert sur l'infini. Bien plus, ses penchants les plus simples et ses premiers mouvements, comme le goût d'exister, le besoin de vivre et d'aimer, le désir d'être heureux, n'ont eux-mêmes que du bon. Mais cela ne garantit malheureusement pas que tout le libre développement

qui va partir d'un si bon naturel suive un cours impeccable et se traduise en des mœurs parfaites. Eût-on la meilleure volonté du monde, certains objets auxquels on s'attache, certaines intentions que l'on forme, certaines libertés que l'on prend, vont tout gâter. Et le péché n'est, au fond, qu'un bel amour perverti. (*De Malo*, qu. 2, art. 3, sol. 2, 3.)

2. *Le péché de la sensualité.*

Nous touchons ici le point le plus curieux de la présente question, non le mieux aperçu cependant. Il ne s'agit pas, notons-le bien, de savoir si, puissamment gouverné bien ou mal par les puissances spirituelles de raison et de volonté, l'appétit sensible est capable de servir d'instrument et même de sujet à la vertu ou au vice et de donner lieu à de bonnes ou à de mauvaises actions. Cela est très clair dans la morale de saint Thomas : rappelons, entre autres choses, que deux des vertus cardinales n'ont d'autre but que de nous apprendre à maîtriser et à spiritualiser notre sensibilité et que cinq des péchés capitaux se consomment au moyen de la sensibilité. Le problème qui se pose est de savoir si, laissé à lui-même et livré à ce qu'on peut appeler dans un certain sens la liberté de ses mouvements, l'appétit sensible n'est pas capable de contracter le péché d'une façon qui lui soit propre et qui dénote chez lui un mal singulier. Or c'est un fait d'expérience que dans l'âme humaine l'être sensible échappe constamment à l'être spirituel. Ni les plus vertueux ni les plus vicieux ne gouvernent entièrement leur sensibilité. Jusque chez les plus avancés en perfection, pour ne parler que d'eux, les actes les plus élevés des rapports avec Dieu et avec le prochain comme ceux de la vie individuelle, toute cette haute région de l'âme que l'on voudrait extrêmement sereine et purifiée se voit troublée par les sempiternelles humeurs du concupiscible ou de l'irascible. C'est à ces appétits sensibles que saint Thomas donne le nom de sensualité, et la nuance péjorative du mot ne lui déplaît pas car elle convient bien pour peindre, comme

il le prétend faire ici, le mal qu'il y a dans ces échappées de nos puissances sensibles (*De Veritate*, qu. 25, art. 5, sol. 8. *De Malo*, qu. 7, art. 6, sol. 1). Son idée est donc : *a)* que la sensualité est réellement capable de pécher, *b)* mais qu'elle n'est pas, toute seule, en état de pécher mortellement. C'est là une idée d'inspiration toute chrétienne puisqu'elle est fortement appuyée sur l'autorité de l'Apôtre, et aussi toute augustinienne car elle revient souvent et sous diverses formes dans les analyses du saint Docteur. Notre auteur l'expose donc brièvement en deux articles, qu. 74, art. 3 et 4. (Voir parallèlement *De Veritate*, qu. 25, art. 5 à 7, *De Malo*, qu. 7, art. 6.)

a) Comment donc peut-il y avoir un véritable péché dans ce qui est un pur mouvement de sensualité, dans un peu de colère, par exemple, qui fait monter le sang à la tête, ou dans le petit excès tout spontané du plaisir qui naît à la vue d'une chose belle? S'il ne s'agissait que d'un geste du corps ou des membres, il ne viendrait à l'esprit de personne que ce geste, tout isolé, tout spontané, pût être à proprement parler un péché. C'est qu'en réalité il n'est pas possible de reconnaître à nos facultés motrices une autonomie quelconque dans l'ordre psychologique : à cet égard elles exécutent servilement, serviliter, ce qu'on leur commande, elles sont de simples instruments. Toute autre est la situation de nos puissances sensibles : elles servent mais avec une certaine indépendance, elles sont un peu comme les enfants de la maison, civiliter, elles gardent une certaine liberté d'allure et font preuve d'une vie qui leur est propre et qui se passe déjà d'une manière quelque peu intérieure et immanente. A cette espèce d'autonomie vient s'ajouter chez nous une sorte d'excellence qui distingue nettement notre sensibilité de celle des animaux et qui lui vient du voisinage des facultés spirituelles : c'est un fait que la connaissance sensible n'est pas tout à fait chez nous de même sorte que chez les animaux, que notre instinct est plus raisonneur et notre mémoire plus capable de réminiscence; c'est aussi un fait que nos appétits sen-

sibles se différencient pareillement, et que nos amours, nos désirs, nos plaisirs, nos colères, nos craintes, ne sont pas en tous points semblables à ceux des bêtes. Il est indéniable que notre sensualité se ressent de l'atmosphère spirituelle qui l'entoure. Et c'est à cause de cela, conclut saint Thomas, qu'elle est une puissance morale. Par nature elle a, pourrait-on dire, un air de spiritualité. De même qu'en présence de certaines imaginations et mémoires particulièrement déliées on croirait avoir affaire à l'intelligence, de même, en présence de certaines inclinations fertiles en ressources et subtiles en initiatives on dirait déjà la volonté. Voilà pourquoi chez nous la sensualité fait partie des mœurs humaines. Une activité est dans nos mœurs, dit saint Thomas, par cela même qu'elle est de quelque manière en nous. Si elle est parfaitement en notre pouvoir, elle est dans nos mœurs tout à fait. L'activité sensuelle n'est pas à ce point puisqu'elle devance le jugement de la raison. Elle est cependant quelque peu, aliqualiter, en notre pouvoir puisque les puissances sensibles sont faites pour obéir aux puissances spirituelles. Et c'est ainsi que leur activité atteint au genre moral quoique d'une manière incomplète, de sorte que si elle se manifeste de façon désordonnée, elle est réellement péché. (*De Veritate*, qu. 25, art. 5, concl., sol. 3, 4, 12. *De Malo*, qu. 7, art. 6, concl., sol. 3.)

Dans ces échappées de la sensualité il faut d'ailleurs distinguer deux choses, le côté physiologique et le côté psychologique. Ce dernier seul est capable de devenir fautif parce que seul il est une matière malléable de sa nature entre les mains de l'homme spirituel (*De Malo*, qu. 7, art. 6, sol. 8). Mais on est en droit de se demander : que font donc les facultés supérieures de l'homme spirituel lorsque la sensualité lui échappe de la sorte? On doit dire que la volonté se tient dans une attitude qui n'est ni de résistance ni de connivence mais qui suppose une espèce d'acquiescement, neque prohibens neque imperans sed consentiens (*De Malo*, qu. 7, art. 6, sol. 6). Pour l'intelligence, c'est plus subtil encore. Elle peut être surprise et prévenue par le mouvement sensuel. Elle peut aussi le pressentir, mais avec

une attention faible et une conscience peu en éveil ou peu exigeante. Dans les deux cas, il faut convenir que la sensualité agit à part, et cela suffit pour qu'il y ait péché. Car il demeure qu'aucun acte de la sensualité ne devrait être ainsi livré à lui-même, solus actus sensualitatis, cette puissance étant subalterne et née pour la soumission à la haute spiritualité capable de l'animer et de la dominer : subjicibilis rationi. (*De Veritate*, qu. 25, art. 5, sol. 5. *De Malo*, qu. 7, art. 6, sol. 4.)

Et cependant ces échappées sont inévitables. Vous pouvez bien par une application très consciencieuse les réprimer une à une. Mais il s'en présente un si grand nombre et de tant de sortes que vous ne pouvez songer à les réduire toutes. Sauf exception, le mal est inguérissable dans la vie présente. Il y a là quelque mystère, celui même du péché originel et de l'humanité abandonnée à l'étrange complexité de sa nature, sibi relictæ. C'est donc un point sur lequel nous aurons à revenir à la question du péché originel. (*De Veritate*, qu. 25, art. 5, sol. 6; art. 7, concl., sol. 1, 5.) Tout ce qu'on peut espérer pratiquement, c'est de réduire peu à peu, par le progrès des vertus appliquées à la sensibilité et par l'accroissement des grandes vertus théologales, les exigences et les agitations sensuelles; ou, si on ne peut faire mieux, de les contraindre à se produire dans l'ordre, et s. Thomas dit que c'est une des fins du mariage en un domaine où la sensualité est particulièrement vive. (*De Veritate*, qu. 25, art. 7, sol. 2, 3, art. 5, sol. 7.)

b) Il faut d'ailleurs observer, pour finir, que la sensualité n'ayant pas en elle-même assez de capacité pour accomplir un acte pleinement humain, n'a pas non plus, toute seule, la capacité de pécher mortellement. En somme, elle s'amuse aux petits biens immédiats, elle est friande des petites jouissances du moment. Mais elle n'a pas assez d'étendue pour se rapporter d'elle-même aux grandes réalités de la vie ni pour mesurer le prix de la fin dernière. C'est ce qui fait que son mal à elle, celui que nous venons d'analyser, reste véniel. (*De Veritate*, qu. 25, art. 5, concl. et sol. *De Malo*, qu. 7, art. 6, concl. sol. 5.)

Ce n'est pas à dire que ce petit jeu déréglé de la sensualité soit sans danger ni sans préjudice. Outre qu'il fait le plus grand tort à l'accroissement des vertus, il peut aussi faire glisser dans le vice. En donnant licence à l'appétit sensible de se livrer à ses petits désordres, la volonté risque d'y prendre goût, la raison d'y accorder son estime, et alors tout devient plus grave. (*De Veritate*, qu. 25, art. 5, sol. 10, 13, 14. *De Malo*, qu. 7, art. 6, sol. 5.)

Ce péché de la sensualité, dans les termes où saint Thomas vient de le définir, c'est, on le voit, l'épisode quotidien de la lutte de la chair contre l'esprit, lutte si poignante que l'Apôtre a décrite et l'on dirait presque dramatisée, lutte qui doit faire le souci du chrétien et qui cause la souffrance des âmes intérieures. La sensualité est un véritable foyer de péché, fomes peccati, comme gémit toute la tradition chrétienne.

3. *Le péché de la raison.*

Que dire lorsque, non content d'accueillir le mal dans sa volonté ou de l'accepter dans sa chair, l'homme y engage aussi son intelligence? Tout de même que pour la sensualité, le problème n'est pas précisément de démontrer que la raison puisse tremper dans le péché sous la pression impérieuse du vouloir, mais de dévoiler plutôt comment elle peut, dans une sorte de relâche du vouloir, s'adonner à un genre de faute qui soit bien le sien à elle. Elle a évidemment ce pouvoir et assez de capacité pour cela, soit, dit saint Thomas, à l'égard de son objet propre et dans son rôle de recherche et de contemplation du vrai, soit dans son rôle de direction à l'endroit des autres puissances. En tout cela, c'est notoire, elle a une autonomie beaucoup plus considérable et une indépendance plus étendue que ne peut avoir l'imagination en face des appétits sensibles. Si active, on dit même créatrice, que soit l'imagination lorsqu'elle fournit des objets à la sensualité, son originalité n'est rien à côté de la raison. Il faut même se méfier : le grand éclat dont brillent les choses, maintes fois c'est le travail ingénieux de la

raison, plus que de l'imagination, qui le leur fait prendre. Ajoutez à cela que la raison, étant une faculté capable de réflexion sur elle-même, est aussi tout à fait capable de produire une activité immanente, c'est-à-dire de raffiner sur ce qu'elle pense et sur tout ce qu'elle fait. Par conséquent nul doute qu'elle n'offre au péché un champ vaste et des modalités spéciales. C'est ce que saint Thomas s'applique à définir, à la suite de saint Augustin, en des articles étonnamment riches et nuancés, où il dépeint *a)* les deux péchés de la raison, celui de la raison inférieure et celui de la raison supérieure (art. 6 et 7), puis *b)* la gravité de chacun d'eux (art. 8 à 10). — (Parallèlement *De Veritate*, qu. 15, art. 3-5. *De Malo*, qu. 7, art. 5).

a) S'attarder à la délectation, consentir à l'acte, telles sont dans la vie deux formes majeures de l'activité mentale qui, lorsqu'elles sont désordonnées, constituent les *deux péchés de la raison*, le premier devant être attribué le plus souvent à *la raison inférieure* et le second toujours à *la raison supérieure*.

Mais voilà, ce semble, une psychologie morale assez nouvelle et des données, avouons-le, un peu inattendues dans la doctrine de saint Thomas. Du reste elles ne se voient guère, chez notre auteur, ailleurs que dans cet approfondissement du péché de la raison, mais on est obligé de reconnaître qu'elles décrivent à merveille les deux façons dont l'intelligence verse dans le désordre des mœurs. Ne perdons pas de vue qu'il s'agit ici de l'intelligence engagée dans l'action. Or l'action, la vie en somme, se présente à l'esprit, nous devons aussi nous en souvenir, sous un double aspect, celui d'une chose dont il faut jouir et celui d'une chose qu'il faut réaliser, jouir et agir, frui et intendere (cf. qq. 11-12, qq. 30-31). On peut dire que ces deux aspects principaux de l'existence sont constamment entremêlés; néanmoins saint Thomas nous fait observer très finement que l'un va toujours un peu devant l'autre, comme un excitant et comme un appât, et de là vient que la pensée de jouir précède la pensée d'agir : præambulum est ipsa delectatio quæ

inducit ad actum... ultimo occurrit ipse actus (art. 7, concl. fin). Seulement, remarquons-le bien, le but de notre analyse n'est pas de définir en quoi la délectation se distingue de la réalisation ni le péché de jouir d'avec celui d'agir. On dirait que Cajetan lui-même s'y est mépris : Non oportebat sollicitari etc... (in art. 6). Il faut convenir que la fameuse expression « delectatio morosa » prête à ce malentendu. L'accent n'est pas sur le premier terme mais sur le second, et il faudrait dire : Mora in delectatione, comme on dit du reste : Consensus in actum. Il est bien évident, en effet, que saint Thomas ne recherche pas autre chose que le péché logé dans la pensée; par conséquent cette application arrêtée à la délectation et ce consentement à l'action ne sont rien moins que des actes de la raison attachée à jouir ou à agir, inquantum motus appetitivæ virtutis rationi attribuitur (*De Veritate*, qu. 15, art. 3, concl. in fine). Aussi la « mora » dont il est ici question est moins une affaire de temps que d'approbation et de délibération de l'esprit (art. 6, sol. 3; art. 7, sol. 4. *De Veritate*, qu. 15, art. 4, concl. début. Voir plus bas qu. 88, art. 5, sol. 2, et encore *De Malo*, qu. 7, art. 4, sol. 1-2).

Mais quel esprit? Raison inférieure, raison supérieure, qu'est-ce que cela? La même intelligence humaine, bien entendu; mais, selon qu'elle est ou appliquée aux choses de ce monde ou nourrie de la méditation des réalités éternelles, aux yeux de saint Augustin, cela fait une grande différence. Saint Thomas le croit aussi. Cependant avec son extrême rigueur d'analyse il ne peut s'empêcher de remarquer, que cette distinction reste assez matérielle puisqu'elle partage les objets de la pensée suivant leur qualité respective de choses temporelles et corporelles ou de choses éternelles et spirituelles, sans prendre garde à l'aspect formel ni à la lumière spéciale sous lesquels on les considère. Ainsi, le savant absorbé dans les choses de sa spécialité ou le technicien qui ne voit rien en dehors des choses de son métier exercent leur raison inférieure, au même titre que le dilettante dont la pensée vagabonde à travers tous les menus faits du

jour. En revanche, le théologien qui tâche de donner un tour scientifique à ce qu'il sait de Dieu est dans sa raison supérieure, mais aussi l'âme inquiète qui n'a sur le divin que des lueurs intermittentes et vacillantes. Au fond, il ne s'agit pas de définir des habitudes précises de la pensée, mais de marquer simplement des attitudes d'esprit, et comme une différence de mentalité suivant qu'on se révèle capable de songer aux grands problèmes de la vie ou que l'on n'a de capacité que pour les intérêts de ce bas monde. Et même, ce qu'il y a d'un peu matériel dans le fondement de cette différence des deux raisons n'est pas pour déplaire, car le côté qu'on pourrait appeler pragmatique de cette distinction convient bien dans l'occurrence puisqu'il s'agit de montrer comment l'intelligence est engagée dans l'action et vers quelles choses elle se porte. (*De Veritate*, qu. 15, art. 2, concl. sol.).

Or, muni de ces considérations, saint Thomas, avec saint Augustin, pense que la raison se met en faute dès qu'elle s'aperçoit qu'elle accorde de l'estime et du prix à quelque chose de désordonné, et cela, soit par excitation positive, soit par omission de mettre bon ordre au déréglement en songeant à autre chose. Mais il pense, en outre, que cette chute de la raison dans le mal se fait comme par degrés. Si l'on est simplement impressionné et sollicité par l'attrait du mal, il se peut que la raison inférieure soit seule touchée, mais, si l'on est résolument décidé à l'accomplir, il n'est pas possible que la raison supérieure ne soit pas atteinte. C'est une chose en effet que de s'attarder outre mesure à la pensée de jouir de tout ce qu'il y a de charmant dans la vie. C'en est une autre que de se résoudre à la pensée d'agir. — Le premier acte est bien l'office propre de cette raison inférieure toute occupée des choses de ce monde, toute remplie naturellement des maximes du temps présent, et la première touchée des attraits de ce siècle. Il faut que jeunesse se passe, il faut jouir de la vie, la passion est sacrée, l'amour a tous les droits : voilà autant d'affirmations et de lieux communs que la raison inférieure formule au contact des réalités de la vie. Ce n'est pas à dire que la raison

supérieure ne puisse intervenir, elle aussi, dans la considération des choses temporelles. Il est assez fréquent, au contraire, qu'elle intervienne pour conférer, par exemple, même à ce qu'il y a de plus charnel la consécration de l'éternel et pour magnifier jusqu'aux pires vilenies. Mais enfin beaucoup n'en pensent pas tant et, eux se laissant vivre, leur esprit se contente de cueillir au jour le jour les agréments de la vie. — En revanche, quiconque se décide à agir et se risque à des actions, ne peut le faire sans s'être posé ou sans avoir pu et dû se poser les grandes questions relatives à la destinée. Voilà pourquoi ce second acte est marqué comme l'office propre de la raison supérieure. Il y a là des partis à prendre, des responsabilités à envisager, et les choses sont telles que ne pas choisir c'est encore choisir. Toute la raison supérieure, sans nul doute, est en jeu.

b) Gravité des deux péchés. Saint Thomas s'explique si clairement qu'il est à peine besoin de commenter. On pourrait croire que la raison inférieure dût offrir un climat favorable au péché véniel, ses pensées semblant légères et volages par la nature même de leurs objets, tandis que la raison supérieure dont les objets sont hauts et divins ne donnerait lieu qu'à des péchés mortels. Il y a du vrai en cette manière de voir. Cependant la situation n'est pas tout à fait aussi simple. Saint Thomas montre que l'attitude de la raison inférieure peut s'aggraver jusqu'à être mortelle, tandis que certains écarts de la raison supérieure ne seront que véniels.

La gravité possible du péché qui consiste à s'attarder à jouir, péché de la raison inférieure, est un point sur lequel saint Thomas rappelle que des moralistes ont pu hésiter mais qu'une saine doctrine morale doit admettre sans conteste. C'est le péché du rêveur, du dilettante, le péché de certains raffinés qui volontiers se borneraient à ne respirer que la fleur du mal, si l'on peut dire, sans même en attendre le fruit. Le péché des jeunes gens déjà corrompus dans leur pensée avant de pouvoir ou d'oser l'être en réalité, ou des

vieilles gens qui continuent de se repaître en esprit des vices de leur temps passé. Voudrait-on que cela fût sans gravité, même en supposant, encore une fois, que tout se passe dans la raison inférieure, c'est-à-dire que l'esprit s'attarde tout simplement et sans méchanceté aux charmes de la vie, et ne soit réellement point décidé à agir? Ce qui fait malgré tout la gravité du cas, c'est d'abord cette application même de la raison. S'il ne s'agissait que de premières impressions provoquées par les choses mêmes et ne faisant que nous traverser l'esprit, l'objet en fût-il grave, l'acte n'aurait pas assez de consistance ni de poids pour être mortel. Mais quand on s'attarde tant à penser aux choses, cela prouve qu'il y a là un consentement, un véritable engagement de l'esprit, mora per consensum...

On dira que dans ceci l'esprit demeure appliqué à jouir et n'est point du tout enclin ni décidé à agir et que ce jeu peut paraître assez innocent. A cette spécieuse considération, dont tant de personnes abusent, saint Thomas oppose une plus juste vue des choses qui nous fait vraiment pénétrer dans les plus subtils replis de la pensée. La pensée de jouir et la pensée d'agir ne sont pas, dit-il, si étrangères l'une à l'autre que la première ne contienne déjà quelque chose de la seconde. Il y a dans tout plaisir deux éléments attachants et qui peuvent captiver l'esprit : d'une part le plaisir est lié à une action, d'autre part, il est lié aussi à l'objet même de cette action. De plus, dans une puissance capable, comme la raison, de réflexion sur soi, l'action même à laquelle elle se livre peut devenir l'objet de son plaisir. Voici dès lors ce qui peut arriver quant au péché de la raison inférieure : ou vous vous attardez à une pensée uniquement pour le plaisir que vous avez à penser, pour la satisfaction que vous donnent le travail ou l'amusement de votre esprit; ou vous vous attardez à une pensée pour le plaisir que vous donne ce à quoi vous pensez, pour le contentement que vous prenez en esprit à telle action et à telle chose. Les deux cas sont évidemment fort différents l'un de l'autre. L'on peut admettre que le désordre du premier, de soi et communément, reste

véniel, puisqu'il n'est pas autre chose à tout prendre, que vaine curiosité ou futilité de la raison. Il peut cependant revêtir plus de gravité en de certaines conditions ou circonstances à cause du danger qu'il y a de passer de la complaisance en la pensée à la complaisance en la chose pensée. Ainsi, nul ne saurait nier qu'il ne soit plus périlleux de s'amuser à des récits d'adultères qu'à des récits d'homicides. A ce sujet se poserait d'ailleurs le problème délicat de déterminer dans quelle mesure la morale peut autoriser, même à des fins artistiques et pour le pur plaisir de l'esprit, la peinture des passions humaines et de leurs désordres. L'autre cas est plus simple, en ce sens qu'il dénonce clairement sa propre gravité. Penser pour le plaisir de l'acte auquel on songe, c'est en assumer déjà quelque peu tout le dérèglement. Le désordre de la pensée se mesure donc ici à celui même de l'acte. Que vous le vouliez ou non, vous êtes en train de glisser de la délectation à l'action. Jouir avec cette application, fût-ce seulement par la pensée, c'est encore une manière d'agir. C'est la preuve que vous prenez goût à la chose, que vous vous y adaptez par le souvenir ou par le désir, que par conséquent vous l'aimez. Qui sait même si cette espèce d'idéalisme dans le péché ne risque pas de vous y attacher davantage? Car enfin en abordant ainsi le mal par son côté agréable plus que par son côté réalisable, vous êtes sur la pente la plus glissante; peut-être qu'un peu plus de réalisme vous rappellerait à l'ordre, en vous infligeant le contrôle des faits, leur déception souvent amère, et en vous apportant la réflexion et le remords. Saint Thomas juge avec sévérité ce péché de la raison inférieure. Assurément la faute est moindre que si l'homme appliquait à la délectation jusqu'à sa raison supérieure elle-même, car celle-ci alors se détournerait positivement des réalités suprêmes et des règles éminentes de la vie pour appuyer de sa haute autorité et faire briller dans son estime la jouissance des choses d'ici-bas. Cette absence de raison supérieure empêche donc la faute d'être aussi grave qu'elle pourrait l'être, mais ne l'empêche pourtant pas d'être mortelle si la matière dont

l'esprit se délecte est mortelle de sa nature. Si l'homme est tout entier dans sa raison inférieure, il a tort, car cela suppose un abandon des grands principes et des vraies valeurs de la vie qui est une coupable et mortelle omission. Il est très pernicieux de laisser l'esprit rester ainsi terre à terre : par la force même des choses il devient incapable de vues élevées, il se ferme aux beautés de l'âme et de Dieu, il meurt à la spiritualité. (*De Veritate*, qu. 15, art. 4, concl. sol.).

Quant à la légèreté possible du péché de la raison supérieure, voici en peu de mots comment elle est concevable et de quelle manière elle s'établit. Il faut se rappeler que la raison supérieure a un double rôle, un rôle de contemplation qui la maintient en contact avec son objet propre, le vrai, et un rôle de direction par rapport à sa propre activité et à celle des autres puissances, rôle qui l'oblige évidemment à entrer en contact avec celles-ci et à s'immiscer dans leur vie. Or son rôle de contemplation du vrai, la raison supérieure l'exerce d'un mouvement tout spontané, tandis que la direction de la vie lui demande toujours une certaine réflexion. Voici donc ce qui peut arriver relativement à la gravité des désordres par lesquels cette haute raison, ou n'adhère pas bien aux grandes vérités, ou ne gouverne pas bien la vie. Dans le premier cas on peut dire que l'objet, qui comprend tout l'ordre naturel et surnaturel des réalités divines et spirituelles, de sa nature est toujours important; mais l'intelligence peut s'y appliquer d'un mouvement si primesautier que le désordre n'en sera pas considéré comme grave, aussi longtemps du moins qu'il n'est pas délibéré davantage. Dans le second cas, c'est l'inverse : on peut dire que la démarche de l'esprit, de sa nature est toujours importante et prend l'allure grave que requiert le grand sérieux du gouvernement de la vie; mais il peut se faire que la matière en question soit vraiment chose légère, et, par là même, cause du peu d'importance de la faute (*De Veritate*, qu. 15, art. 5. *De Malo*, qu. 7, art. 5).

Voilà de quoi donner sujet à beaucoup de réflexions morales. Nous bornerons là cette note déjà longue,

non sans attirer l'attention sur ce beau mot cité à l'art. 9, object. 2, de la présente question, où saint Thomas ne semble pas s'opposer à ce qu'on dise que la raison supérieure est « comme le cœur de la vie spirituelle ». Profonde pensée. Car il est bien vrai que cette partie la plus élevée de l'esprit humain constitue l'organe inspirateur et régulateur, et aussi l'organe réparateur, de la vie vraiment humaine. C'est en outre, par excellence, l'organe de résistance au mal, le foyer du remords et le dernier refuge en nous des valeurs spirituelles. Qu'on se souvienne seulement que sur le plan naturel des choses, la syndérèse jette au milieu des pires avilissements quelques nobles lueurs inextinguibles, et que sur le plan surnaturel, la lumière de la foi survit à la charité et ne s'éteint qu'en tout dernier lieu. *(De Veritate*, qu. 15, art. 3, sol. 1, 2, 4, 6.)

Hors cela, ne dirait-on pas que tout peut devenir en nous le siège du péché, que toutes les puissances de l'âme peuvent se concerter pour lui servir d'appui et de soutien? La chair et l'esprit. La chair, c'est-à-dire, pour emprunter les mots de Bossuet, « ce certain fonds de joie sensuelle et je ne sais quelle disposition inquiète et vague au plaisir des sens, qui ne tend à rien et qui tend à tout ». L'esprit, c'est-à-dire, cette raison inférieure qui donne son estime aux choses de ce monde et subtilement se délecte à les parer de tant de charmes pernicieux, et cette raison supérieure qui plus résolument se décide à faire le mal et s'y risque. Mais au fond de tout, il faut le répéter pour finir, il y a la volonté, cette grande puissance d'amour, qui en se détournant de ses vraies fins est la source de tout le mal.

III. LE RÔLE ACTIF DE LA RAISON DANS LE PÉCHÉ.

(Questions 75-78).

Cette note est d'un tout autre chapitre que la précédente. Lorsque saint Thomas en vient à rechercher quelles sont les causes du péché, il retrouve, il est

vrai, parmi les causes intérieures, les mêmes facultés humaines que nous savons. C'est dire que dans l'âme les puissances qui ont assez de capacité pour contenir le péché sont aussi celles qui ont la force et quelquefois l'habitude de l'engendrer. Mais le point de vue n'est pas le même : dans un cas il s'agit de réceptivité, de « susceptibilité », avons-nous dit; dans l'autre, il s'agit d'activité. D'un côté l'âme est accueillante au mal, et plus passive qu'active, encore qu'elle réagisse d'une manière vivante comme il arrive en toute action immanente; mais de l'autre côté elle est active et, si elle n'a la toute première initiative de la faute, elle y collabore du moins énergiquement (qu. 75, art. 1-2).

Or voici le paradoxe. Au premier rang des facultés occupées à pécher nous rencontrons la raison. Mais lorsque nous voulons mesurer la participation de la raison au péché, saint Thomas nous donne à entendre qu'elle agit par ignorance (qu. 76). N'est-ce pas là une gageure? Comment comprendre que l'esprit de l'homme coopère efficacement au mal par son absence même, et parce qu'il ne voit pas ou ne sait pas bien ce qu'il fait? Et si cela est pourtant possible, faut-il en conclure que l'ignorance est de la part de l'esprit la seule collaboration effective? N'y a-t-il pas autre chose, des interventions plus positives, des suggestions formelles et opportunes, une véritable lucidité dans le mal?

La réponse à ces questions permet de voir, du point de vue particulièrement significatif de la raison et de ses compromissions dans le péché, tout le problème des causes intérieures de celui-ci. Notons en effet avec le plus grand soin que le rôle actif de la raison n'est pas marqué uniquement à la qu. 76, mais qu'il est repris à la qu. 77, art. 2, et encore à la qu. 78, art. 1, sol. 1, art. 3, sol. 1, art. 4, sol. 1, 3. Impossible de faire des péchés, par quelque motif que ce soit, même par faiblesse et dans l'emportement de la passion, ou bien par habitude et avec malice de la volonté, sans que la raison ait à jouer son rôle, qui précisément varie.

Lorsqu'on dit qu'elle contribue au mal par ignorance et engendre ainsi les péchés de ce nom, on ne veut

pas dire que toute sa causalité s'épuise dans ce genre de participation ni que tous les péchés aient cette origine, mais on veut dire que cette participation constitue la forme propre de la causalité de la raison dans la génération des péchés. En d'autres termes, on veut signifier que si l'intelligence, tout en restant dans sa sphère sans trop subir l'entraînement d'aucune passion ni d'aucun mauvais vouloir, ne laisse pas d'être cause de péché, c'est parce qu'elle est dans l'ignorance et qu'elle procède par ignorance. Belle doctrine que cela, et fort honorable pour l'intelligence, au fond. C'est donner à entendre, en effet, que si cette faculté exerçait davantage son influence à elle et intervenait d'une manière plus positive, ce ne pourrait être que par un besoin de vérité, pour mieux regarder ce qui est et pour mieux dire ce qui est à faire. Par conséquent, ce ne serait pas le moins du monde pour nous porter à mal faire mais, tout au contraire, pour nous en empêcher. Saint Thomas dit et répète que le savoir est un empêchement prohibant par rapport à la faute, un obstacle au péché. Si donc la raison est quand même la cause de certaines fautes, ce n'est point par une application outrée de sa puissance, mais par une sorte de distraction et de démission, par abandon de son rôle, par omission d'intervenir. Omission qui peut d'ailleurs ou qui a pu être coupable, sinon dans le moment présent, du moins dans un temps précédent, parfois lointain et peut-être même oublié mais réel : ce qui fait que l'ignorance actuelle n'excuse pas complètement le mal dont elle est cause. C'est le cas classique et malheureusement assez fréquent de l'homme qui intellectuellement n'est pas à la hauteur de sa tâche et qui commet moralement des sottises parce qu'il a négligé de s'instruire de son devoir ou qu'il ne donne pas assez d'attention à ce qu'il fait. Il se peut aussi que l'ignorance soit pratiquement insurmontable, invincible comme on dit : le cas de l'homme qui ne sait pas, parce que personne ne lui a appris ou que son intelligence a de la peine à s'élever jusque là. Mais, coupable ou non, l'ignorance est toujours quelque chose de très négatif, sous quelque forme d'ailleurs

qu'elle se présente, car c'est encore ignorer que de ne pas s'informer, c'est ignorer que ne pas s'inquiéter ou ne pas s'appliquer. Et c'est sous cette forme négative qu'il y a péché d'ignorance.

Si l'intelligence intervient d'une manière plus positive, si elle agit non plus seulement par des absences mais par des actes de présence, c'est la preuve qu'elle n'est plus tout à fait elle-même, mais qu'elle est en proie à des influences étrangères et ne s'appartient plus entièrement. Si elle s'efface sur certains points, par exemple, sur ce qui touche aux réalités éternelles ou sur ce qui est l'injonction du devoir et de la règle, c'est parce que d'autres forces la pressent de ne plus regarder de ce côté. Si au contraire elle s'avance activement sur d'autres points, par exemple, sur les délices de la vie et sur les spécieux motifs de s'en contenter, c'est parce que d'autres puissances la sollicitent, l'entraînent, la surpassent comme dit l'auteur. Voilà très profondément pourquoi, l'ignorance mise à part, tout autre participation effective de l'esprit se trouve reportée au compte de la sensualité et de la volonté.

On verra en effet l'esprit humain, les plus belles intelligences elles-mêmes, si elles sont entraînées par la passion, se livrer à toutes sortes de considérations intéressées, se chercher mille raisons d'agir contre la vraie et droite raison, et se montrer inventives en expédients de toute nature et même en distractions avantageuses. Ce n'est plus là simplement de l'ignorance, c'est de l'erreur. Et saint Thomas fait une singulière différence entre les deux (*De Malo*, qu. 3, art. 7, concl.). L'erreur est quelque chose de positif. Notre auteur pense que la raison n'y peut tomber d'elle-même : elle n'y tombe que poussée et entraînée, car, dès qu'elle n'est plus sûre d'elle, de ce qu'elle voit ni de ce qu'elle juge, de ce qui est ni de ce qu'il faut faire, elle devrait avoir cette sagesse innée, ce bon esprit, ce bon sens, de demeurer en suspens, là surtout où il y a risque, maxime in quibus periculum existit, comme c'est le cas lorsqu'il y va de responsa-

bilités à prendre. Si, au lieu de cette prudente réserve, elle n'hésite pas à se prononcer à tort et à travers, c'est qu'elle est poussée (*De Veritate*, qu. 1, art. 11-12. *De Malo*, qu. 3, art. 7, concl., art. 5, sol. 6-7). La raison tombe ainsi dans la posture la plus humiliante et la plus gênante pour elle-même, étant ordinairement tiraillée en des sens opposés et demeurant déchirée dans ses propres pensées, en scission avec soi. Car il arrive assez communément, au degré qui est celui de la faiblesse humaine et de la passion, que la raison ne perd pas ses grandes et bonnes habitudes : au fond, elle sait le véritable prix des choses, elle voit même où est le devoir d'une façon générale, elle le dirait aux autres par exemple; mais dans son cas particulier, elle tâche à se persuader que la chose pour l'instant n'est pas si mauvaise et qu'il y a des motifs de se la permettre. De là, cette déchirure décrite plus haut et connue, depuis Aristote, sous le nom de « syllogisme de l'homme-qui-ne-se-contient-pas ».

Assujettie à une véritable malice, la raison fera pire encore. Elle ne sera plus seulement dans l'erreur. Elle ne connaîtra plus, ou connaîtra de moins en moins ce partage des pensées auquel on vient de faire allusion. Elle coopérera au mal sans grande résistance, sine gravi renisu. Elle inventera les sophismes les plus déliés pour se convaincre qu'il faut agir de la sorte, qu'il n'y a rien de mal à cela, qu'il n'y a que cela de vrai au contraire, et que le reste ne représente rien de réel et ne vaut pas la peine qu'on lui sacrifie ses convoitises actuelles. Dans cette perversion l'intelligence pourra acquérir de redoutables lucidités, une espèce de génie du mal qui à juste titre passe pour avoir quelque chose de diabolique, lucidité qui recouvre d'ailleurs une immense misère spirituelle, puisqu'elle est en général la marque de l'aveuglement et de l'endurcissement. Même si la raison n'en vient pas à pareille extrémité, elle coopère au mal, à ce degré qui est celui de la méchanceté ou malice, par industrie, ex industria, dit saint Thomas, ou encore, de propos délibéré, hoc est peccare ex electione. Mais il faut, pour en arriver là, qu'une puissance aussi bien

faite pour le vrai que l'est l'intelligence soit fameusement sous le coup d'un appétit démesuré.

Ignorance, erreur, industrie, tels sont les trois mots dont se sert saint Thomas. Quand on fait le mal sans bien s'en rendre compte, c'est le péché par ignorance. La passion vous fait penser que ce que vous convoitez ou ce que vous faites, pour l'instant n'est pas si mal : elle vous met dans l'erreur. La malice ne vous laisse plus guère entendre raison : elle vous fait prendre parti. En d'autres termes, de saint Thomas aussi, au premier degré vous péchez parce que vous ignorez ce que vous faites, ignorantia causa peccati; au second degré, vous avez la faiblesse de pécher sachant encore ce que vous faites, sciens ex infirmitate peccat, mais n'ayant pas le courage de vous régler d'après ce que vous savez; au troisième degré, vous péchez sachant pertinemment ce que vous faites, ex certa scientia. (*De Malo*, qu. 3, art. 6, 9, 12.)

B. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

E. Janvier, O. P. *Exposition de la morale catholique*, Tome V, *Le vice et le péché*. I, *Les caractères qui en font la malice*. (Conférences de N.-D. de Paris, Carême 1907). Paris, Lethielleux, 1907.

Th. Pègues, O. P. : *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*. Tome VIII, *Les vertus et les vices*, Toulouse, Privat, 1913.

H.-D. Noble, O. P. *La conscience morale*. (3e Partie : La conscience pécheresse). Paris, Lethielleux, 1923.

J. Henry. *L'imputabilité de l'erreur d'après S. Thomas d'Aquin*. Revue Néo-Scolastique, XXVII (1925), pp. 225-242.

M.-D. Roland-Gosselin, O. P. *Erreur et péché*. — Revue de Philosophie, XXVII (1928), pp. 466-478. (Cf. Bulletin thomiste, 1929, pp. 480-490).

M.-D. Roland-Gosselin, O. P. *L'amour a-t-il tous les droits? Peut-il être un péché?* — Paris, Flammarion, 1929.

TABLE ANALYTIQUE.

Acte humain.

Le traité du péché est une application à l'action mauvaise de ce qui a été dit touchant l'action humaine en général : Avant-propos, p. 6.

Analyse de l'acte humain et distinction entre l'acte intérieur et l'acte extérieur : Appendice II, pp. 309-310, 319-322.

L'acte extérieur peut avoir sa malice à lui : q. 71, art. 6, sol. 2.

Des actes matériellement différents peuvent être formellement d'une seule espèce morale s'ils sont ordonnés à une seule et même fin : q. 72, art. 6.

Adultère.

A la fois péché de luxure et péché d'injustice : q. 73, art. 5, sol. 1.

Péché mortel de sa nature, même s'il est commis dans la passion : q. 77, art. 8.

Amour.

L'amour désordonné de soi-même est le principe de tout péché : q. 77, art. 4.

La triple concupiscence est l'expression de cet amour déréglé de soi : q. 77, art. 5.

Il y a dans tout péché un bel amour perverti : Appendice II, pp. 322-323.

Avarice.

Péché de l'esprit plus que de la chair : q. 72, art. 2, sol. 4.

Sa définition : q. 72, art. 9.

L'avarice fournit matière à chicane et à procès entre les humains : q. 75, art. 4.

Aversion.

(Voir : **Eloignement**).

Capitaux.

(Voir : **Péchés capitaux**).

Cause.

La cause finale donne seule une espèce au péché : q. 72, art. 3, sol. 1.

Des différentes causes les unes aggravent, les autres atténuent la faute : q. 73, art. 6.

Le péché en tant que désordre a une cause accidentelle, en tant qu'acte une cause essentielle : q. 75, art. 1.

Les causes intérieures sont : la sensibilité qui incline à un bien apparent, la raison qui n'enjoint plus le devoir, la volonté qui donne son adhésion : q. 75, art. 2, concl., sol. 1 ; art. 3, concl.

Les causes extérieures sont : les choses qui émeuvent la sensibilité, l'homme ou le démon qui agissent sur la raison par persuasion : q. 75, art. 3.

La volonté est la seule cause suffisante du péché : q. 75, art. 3.

Des péchés peuvent être, de toutes manières, causes d'autres péchés : q. 75, art. 4.

Chair.

Les péchés de la chair sont distincts de ceux de l'esprit : q. 72, art. 2.

Ils sont moins coupables mais plus infamants que ceux

de l'esprit : q. 73, art. 5, concl., sol. 3.

L'homme qui cherche à vivre à sa guise et selon ses aises est appelé chair : q. 72, art. 2, sol. 1-2.

Circonstances.

Elles peuvent constituer diverses espèces de péchés : q. 72, art. 9.

Elles peuvent aggraver la faute : q. 73, art. 7.

Concupiscence.

D'une façon générale c'est tout mouvement de la volonté, mais d'une façon spéciale c'est le mouvement de l'appétit concupiscible : q. 73, art. 6, sol. 2.

Les trois concupiscences expression de l'amour déréglé de soi-même et causes des péchés : q. 77, art. 5.

Connexion.

Il n'y a pas entre les vices la même connexion qu'entre les vertus : q. 73, art. 1.

Consentement.

Acte de la volonté consécutif à un acte de la raison : q. 74, art. 7, sol. 1.

Délectation.

Elle est de deux sortes, l'une tient davantage à l'âme, l'autre davantage au corps : q. 72, art. 2 avec la note 13; q. 77, art. 5.

Elle est liée à une opération et dépend aussi de l'objet de cette opération : q. 74, art. 8.

Différence entre la délectation et l'action, entre jouir et agir : Appendice II, pp. 328-329.

Définition du péché dit de « délectation morose » qui consiste à s'arrêter en esprit aux jouissances et aux plaisirs de la vie : q. 74, art. 6, concl., sol. 1, 3.

Démon.

Cause de péché : q. 75, art. 3, avec la note 33.

Dommage.

Comment le dommage causé aggrave le péché : q. 73, art. 8, concl., sol. 2.

Eloignement.

Il y a, dans tout péché, de l'éloignement pour la vraie raison, pour la loi de Dieu et son amitié, et, d'une façon générale, pour toutes les réalités spirituelles : q. 73, art. 7, sol. 3; Appendice II, pp. 311-313.

Cet éloignement des biens impérissables est la suite du trop d'attachement aux biens périssables : q. 77, art. 8, sol. 2.

Enfer.

Peine du péché mortel : q. 73, art. 8.

Envie.

Jalousie du bien de nos frères : q. 77, art. 1, sol. 3.

Esprit :

(Voir : **Chair**).

Fin.

(Voir : **Objet**).

Fornication.

Comparée à l'homicide : q. 73, art. 8, sol. 3.

Elle peut avoir pour fin le vol : q. 75, art. 4.

On pourrait ignorer qu'elle est péché mortel : q. 77, art. 2.

Gravité.

La gravité des fautes dépend de l'objet, mais aussi des causes, circonstances et autres éléments du péché : q. 73, prol., avec la note 20.

Gourmandise.

Ses différentes espèces : q. 72, art. 9.

Habitude.

Elle est un milieu entre la puissance et l'acte : q. 71, art. 3.

Elle est une disposition ajoutée à la puissance pour lui permettre de passer à l'acte : Avant-propos, pp. 5-6; Notes explicatives 2, 6.

L'habitude est une cause efficiente des actes, mais les actes sont la cause finale de l'habitude : q. 71, art. 3, sol. 2.

Le péché d'habitude (Voir **Malice**).

Homicide.

Comparé à la fornication : q. 73, art. 8, sol. 3.

Ignorance.

Elle constitue proprement dans le péché la part de l'esprit : q. 76, prol.; q. 78, art. 1.

Elle cause l'acte du péché en ôtant la science qui y ferait obstacle : q. 76, art. 1.

Il faut pour cela qu'elle représente elle-même une coupable omission et qu'elle porte sur des choses qu'on est tenu de savoir : q. 76, art. 2, concl., sol. 1; q. 74, art. 5, sol. 1.

Elle excuse cependant la faute qu'elle fait commettre, mais pas complètement, à moins d'ôter à l'acte tout caractère volontaire : q. 76, art. 3-4.

Les différents degrés d'ignorance et le rôle plus ou moins actif de l'esprit dans le péché d'ignorance, dans celui de passion, dans celui de malice : q. 78, art. 1, sol. 1; Appendice II, pp. 335-340.

Ivresse.

Sa gravité : q. 76, art. 4, sol. 2, 4.

Libéralité.

Opposée à la mesquinerie comme à la prodigalité : q. 72, art. 8, sol. 3.

Loi éternelle.

Le péché se définit par son opposition à la loi éternelle : q. 71, art. 2, sol. 4; art. 6.

Elle est la règle suprême des actes humains : q. 71, art. 6, sol. 3, 4, 5; q. 72, art. 4.

Mal.

L'élément formel du mal moral, de la faute, vient de l'aversion pour les biens impérissables : q. 73, art. 3, sol. 2.

Privation d'ordre dans l'acte, manque de direction dans le vouloir : q. 75, art. 1, concl., sol. 1.

Dérèglement de l'activité humaine, par absence des vraies pensées règles de vie, et par indifférence aux biens spirituels; aberration de l'esprit et du cœur : Appendice II, pp. 311-313.

Le mal spirituel, qui est le mal pur et simple, consiste à se priver du bien spirituel pour jouir du temporel : q. 78, art. 1.

Maladie.

Le péché est comme une maladie de l'âme (Voir : **Vice**).

Malice.

Etat mauvais consécutif à l'habitude vicieuse : q. 71, art. 1, concl., sol. 1; q. 77, art. 1, sol. 3.

D'une manière actuelle la malice est dans le péché la participation propre à la volonté : q. 76, prol.; q. 78, prol.

Ce désordre consiste à aimer le bien temporel jusqu'à lui sacrifier de parti-pris le spirituel : q. 78, art. 1.

Quiconque pèche par habitude pèche par véritable malice : q. 78, art. 2.

Mais on peut pécher par véritable malice sans pécher par habitude : q. 78, art. 3.

Le péché de malice est plus grave que celui de passion : q. 78, art. 4.

Tableau psychologique et explication morale de la malice humaine : Note explicative 50.

Membres du corps.

Ils ne sont pas le siège du péché mais n'en sont que l'instrument : q. 74, art. 2, sol. 3.

Monde.

Cause extérieure de péché : q. 75, art. 3 avec note 33.

Nature humaine.

Elle est double, sensible et raisonnable, et l'on suit plus facilement la première qu'on ne vit selon la seconde : q. 71, art. 2, sol. 3 avec note 5.

Exemple de ce qui est naturel et de ce qui est contre nature dans le péché : q. 75, art. 2, sol. 3.

Objet.

Il n'est pas autre chose que la fin poursuivie par l'acte intérieur de volonté : q. 72, art. 1, sol. 1 ; art. 3, sol. 1-2 ; q. 73, art. 3, sol. 1.

Il est aussi la matière sur laquelle s'exerce l'acte extérieur et à laquelle se termine l'action : q. 72, art. 3, sol. 2 ; q. 73, art. 3, sol. 1.

Les personnes qu'on a en vue dans le péché ou qui sont atteintes par lui sont aussi l'objet, savoir : Dieu, le prochain, soi-même : q. 72, art. 4, sol. 3 ; q. 73, art. 9.

L'objet sert à distinguer les péchés : q. 72, art. 1, sol. 2 ; art. 9, sol. 1.

Il sert également à en graduer la gravité : q. 73, art. 3, sol. 3 ; art. 9.

Omission.

La vraie nature du péché d'omission et sa fréquence dans la vie : q. 71, art. 5 avec note 8.

Il consiste à ne pas faire ce qu'on doit, ou à ne pas le vouloir, ou même seulement à n'y pas penser : q. 71, art. 6, sol. 1.

Il s'oppose au précepte positif ; q. 71, art. 3, sol. 3 ; q. 72, art. 6, sol. 2.

Il ne se distingue pas spécifiquement du péché de commission : q. 72, art. 6.

L'ignorance coupable est un cas de péché d'omission : q. 76, art. 2, sol. 1, 3, 5.

Parricide.

Exemple de péché : q. 76, art. 1.

Passion.

Toutes les passions du concupiscible peuvent se ramener à la concupiscence de la chair et à la concupiscence des yeux, toutes celles de l'irascible à l'orgueil de la vie : q. 77, art. 5.

La passion est la part propre à la sensibilité dans le péché : q. 76, prol. ; q. 77, prol. ; q. 78, art. 1.

Elle peut indirectement mouvoir la volonté, en distrayant l'énergie des puissances, en modifiant l'objet de l'acte : q. 77, art. 1.

Elle agit sur la raison à l'encontre même de la science qui est dans la raison, en lui suggérant d'autres pensées ou en l'empêchant d'appliquer les vraies : q. 77, art. 2, concl., sol. 4-5.

Le péché de passion est le péché de faiblesse : q. 77, art. 3.

Antécédente, la passion diminue la faute ; conséquente, elle est le signe de la gravité de la faute : q. 77, art. 6.

Elle n'excuse pas complètement, à moins qu'elle ne fasse perdre la raison et n'ait pas été voulue : q. 77, art. 7.

Le péché de passion peut être mortel : q. 77, art. 8.

Péché.

Il est un acte, humain parce que volontaire, mauvais parce que déréglé, et déréglé par attachement excessif aux biens périssables avec éloignement pour les biens impérissables : q. 71, art. 6 avec note 9 ; q. 72, art. 1 ; q. 74, art. 3 ; Appendice II, pp. 309-315.

Il est contre notre vraie nature : q. 71, art. 2 ; q. 75, art. 2, sol. 3.

Il est l'acte du vice, et le contraire de l'acte de la vertu : q. 71, art. 1, concl., sol. 1.

Comme acte vicieux il est pire que le vice : q. 71, art. 3.

La vertu n'empêche pas de faire acte de péché ; l'acte de péché ne détruit pas, s'il est isolé, la vertu acquise, mais il détruit, s'il est mortel, les vertus infuses : q. 71, art. 4 ; q. 73, art. 1.

Le péché se définit plus par son acte que par son désordre : Appendice II, pp. 313-315.

Ses différentes définitions : Note 9 ; Appendice II, p. 309.

C'est toute chose dite ou faite ou convoitée contre la loi éternelle : q. 71, art. 6.

C'est négliger l'éternel pour s'attacher au temporel : q. 71, art. 6, sol. 3.

C'est se servir des réalités dont on devrait chercher à jouir pour jouir de choses dont il faudrait seulement se servir : q. 71, art. 6, sol. 3.

On pèche envers Dieu, envers soi-même et envers le prochain : q. 72, art. 4.

Mortellement ou véniellement : q. 72, art. 5 avec note 16. (Voir : **Péché mortel, Péché véniel**).

Par commission ou par omission : q. 72, art. 6.

En pensée, parole ou action : q. 72, art. 7.

Par excès ou par défaut : q. 72, art. 8.

Les péchés s'engendrent les uns les autres : q. 75, art. 4. (Voir ci-dessous).

Péchés capitaux.

Cinq sont des péchés de l'esprit, deux des péchés de la chair : q. 72, art. 2, cependant.

On appelle de ce nom les péchés qui sont spécialement causes des autres : q. 75, art. 4 avec note 35.

Péché mortel.

C'est celui qui détourne l'âme de sa fin dernière et lui fait perdre l'amitié de Dieu : q. 72, art. 5.

Celui qui cause la mort spirituelle : q. 73, art. 8, sol. 3 ; q. 74, art. 4.

Péché originel.

C'est un péché transmis de génération en génération : Note explicative 33.

Un état habituel de la nature : Avant-propos, p. 6.

Le prototype de tous les péchés actuels : Appendice II, p. 316.

Sa culpabilité peut passer, son activité demeure, en cette vie : q. 74, art. 3, sol. 2.

Péché véniel.

Différents sens du mot véniel : q. 77, art. 8, sol. 1.

Le péché véniel est quelque chose d'inachevé dans le genre péché : q. 74, art. 3, sol. 2; art. 8, sol. 2.

Il peut être une disposition au péché mortel : q. 74, art. 4, sol. 3.

Un péché de surprise est toujours véniel, même s'il a lieu dans la raison supérieure : q. 74, art. 10.

Le péché véniel n'est jamais un péché de malice : q. 78, art. 2, sol. 1.

Pécheur.

La grandeur personnelle du pécheur peut aggraver le péché : q. 73, art. 10.

Peine.

Elle est contre la volonté du pécheur : q. 72, art. 5, sol. 3.

Il y a à la suite de tout péché une obligation à la peine : q. 72, art. 5.

La peine est en proportion de la faute : q. 73, art. 8.

Plaisir.

(Voir : **Délectation**).

Prudence.

Il y a acte de prudence en tout acte de vertu : q. 74, art. 4, sol. 2.

Raison.

La vertu consiste à suivre la règle de la raison : q. 71, art. 2, concl., sol. 3.

La raison de l'homme est le reflet de la loi éternelle, raison de Dieu : q. 71, art. 2, sol. 4.

Raison humaine règle prochaine et homogène, raison divine règle suprême des actes : q. 71, art. 6; q. 74, art. 7.

Elle dirige la volonté et est mue par elle : q. 74, art. 5, sol. 2.

Elle peut donner lieu au péché dans son double rôle, de connaître le vrai et de diriger la vie : q. 74, art. 5; art. 6, concl., sol. 2.

Elle pèche, soit en suscitant de mauvaises passions, soit en s'arrêtant à celles qui se présentent : q. 74, art. 6.

Différence entre raison supérieure et raison inférieure : q. 74, art. 9-10; Appendice II, pp. 329-330.

Il appartient en propre à la raison supérieure de consentir à l'acte, et à la raison inférieure de s'arrêter à la délectation : q. 74, art. 7; Appendice II, pp. 328-331.

Il y a place pour le péché mortel même dans la raison inférieure, et pour le péché véniel même dans la raison supérieure : q. 74, art. 8-9; Appendice II, pp. 331-335.

Même en face de son objet propre, la raison supérieure peut ne donner lieu qu'à un péché véniel : q. 74, art. 10.

La raison n'a un rôle vraiment actif dans le péché que si les facultés affectives la tirent comme hors de soi : Appendice II, pp. 335-340.

Comment, sous l'influence de la passion, la raison arrive à se déjuger elle-même : p. 77, art. 2.

Science.

Il faut à la raison, pour gouverner la vie, une double science, une de l'universel, l'autre du particulier : q. 76, art. 1 ; q. 77, art. 2. (Voir : Syllogisme).

Sensualité.

Elle peut être le siège du péché : q. 74, art. 3, concl., sol. 1 ; Appendice II, pp. 323-327.

Mais du péché véniel : q. 74, art. 3, sol. 3 ; art. 4.

Elle est un foyer de corruption, à la suite du péché originel : q. 74, art. 3, sol. 2.

Siège.

Le péché a son siège dans la puissance à laquelle se rapporte l'objet que poursuit son acte : q. 74, prol. avec notes 25-29.

Il s'installe dans les puissances en proportion de leur capacité pour le mal : Appendice II, pp. 315-335.

Simonie.

A fins d'ambition : q. 75, art. 4.

Suicide.

Il a pour but un bien apparent : q. 73, art. 8, sol. 2.

Il est plus grave que l'homicide : q. 73, art. 9, sol. 2.

Surprise.

Les péchés de surprise sont d'une catégorie à part : q. 73, art. 10.

Ils sont toujours véniels parce que l'acte y est inachevé : q. 74, art. 10, sol. 1.

Syllogisme.

Le syllogisme dans l'action : q. 76, art. 1 ; q. 77, art. 2.

Le syllogisme de l'homme-qui-ne-se-contient-pas : q. 77, art. 2, sol. 4 ; Appendice II, pp. 338-339.

Tempérance.

Elle a pour opposées l'intempérance et l'insensibilité : q. 72, art. 8.

Tentation.

Elle a pour agents le Monde et le Démon : Note 33.

Vantardise.

Elle dit plus qu'il n'y a : q. 72, art. 8, sol. 2.

Vertu.

Elle constitue chez l'être parfait la disposition au meilleur : q. 71, art. 1.

Elle est, directement et de soi, une bonne habitude, le contraire du vice : q. 71, art. 1, concl., sol. 2.

Conséquemment, un état de bonté, le contraire de la malice : q. 71, art. 1.

Elle a pour but les bonnes actions : q. 71, art. 1.

Il y a connexion entre les vertus : q. 73, art. 1, sol. 3.

Aux plus grandes vertus s'opposent les plus grands vices ; mais la plus parfaite vertu est l'ennemie des plus petits péchés : q. 73, art. 4.

Par les vertus théologales l'on s'ordonne à Dieu, au prochain par la justice, à soi-même par la force et la tempérance : q. 72, art. 4.

Vice.

Toute disposition, dans un être, contre la vraie nature de cet être : q. 71, art. 1, sol. 1 ; art. 2.

Essentiellement, une habitude mauvaise, le contraire de la vertu : q. 71, art. 1, sol. 1 ; art. 4, sol. 2.

Conséquemment, un état de malice, le contraire de

l'état vertueux : q. 71, art. 1, sol. 1.

Une maladie de l'âme : q. 71, art. 1, sol. 3 avec note 3; q. 73, art. 3; q. 74, art. 9, sol. 2; q. 77, art. 3.

Pas de connexion entre les vices : q. 73, art. 1.

Ni d'égalité : q. 73, art. 2.

Volonté.

Elle meut la raison et est dirigée par elle : q. 74, art. 5, sol. 2.

Elle est la cause première du péché : q. 71, art. 6, sol. 2; q. 72, art. 1, sol. 1; q. 75, art. 2, sol. 2 avec note 31.

Elle en est le siège principal, quoique non exclusif : q. 74, art. 1; art. 2; Appendice II, pp. 317-323.

Elle cause l'acte du péché directement en voulant le bien périssable, le désordre de l'acte indirectement en ne se laissant plus diriger vers les biens impérissables : q. 75, art. 1.

TABLE DES AUTEURS CITÉS.

AMBROISE (S.) :
De Paradiso VIII : p. 84.
Super I Tim. I-13 : p. 217, 220.

ARISTOTE :
Categor. VI : p. 227.
Peri Herm. I : p. 228, 229.
Poster. Anal. I-1 : p. 229.
Phys. II-5 : p. 32, 62.
— II-7 : p. 135.
— II-8 : p. 24.
— III-3 : p. 136.
— IV-8 : p. 67.
— V-1 : p. 54.
— VII-4 : p. 95.
— VII-5 : p. 11, 14.
— VIII-4 : p. 202.
Hist. anim. I : p. 238.
Meteor. IV-3 : p. 196.
De Anima III-9 : p. 224.
— III-10 : p. 223.
— III-11 : p. 224.
Ethic. I-13 : p. 239.
— II-1 : p. 15.
— II-2 : p. 113, 270.
— II-3 : p. 24, 99.
— II-6 : p. 17, 268.
— II-8 : p. 85.
— III-1 : p. 113, 204, 213, 216, 264.
— III-5 : p. 33, 217.
— III-7 : p. 80.
— III-10 : p. 107, 147.
— III-12 : p. 106.
— IV-1 : p. 80.
— IV-5 : p. 93.
— V-6 : p. 274.
— V-11 : p. 124.
— VI-2 : p. 271.
— VII-2 : p. 230, 235.
— VII-3 : p. 231, 237.
— VII-6 : p. 104.
— VII-8 : p. 63, 279, 281.
— VIII-1 : p. 77.
Ethic. VIII-10 : p. 100.
— IX-4 : p. 270.
— IX-8 : p. 143.
— X-4 : p. 54, 72, 167.
— X-5 : p. 164.
Politic. I-1 : p. 56.
— I-2 : p. 141.
— II-9 : p. 221.
Metaph. I : p. 249.
— VI : p. 186.
— IX : p. 53.
— IX-10 : p. 21.
— X-4 : p. 10.
— X : p. 76.

AUGUSTIN (S.) :
De Lib. Arbit. I-11 : p. 35.
— III-13 : p. 16.
— III-14 : p. 12, 17, 118.
— III-15 : p. 19.
— III-17 : p. 188.
— III-18 : p. 139, 142, 212.
De Vera Relig. XIV : p. 28, 211.
Lib. 83 Quæst. XXX : p. 35.
De Duab. Animab. X : p. 136, 138.
— XI : p. 35.
De Confess. X-35 : p. 248.
Contra Faust. XXII-27 : p. 10, 16, 34, 42, 183.
De Bono Conjug. XXI : p. 271.
De Trinitate V-6 : p. 38.
— XII-7 : p. 172, 174.
— XII-12, 13 : p. 71, 142, 151, 154, 156, 157, 158, 161, 166.
De Fide et Oper. XXVI : p. 166.

De Civit. Dei II-4 : p. 103.
— XIV-2, 3 : p. 48.
— XIV-12 : p. 251.
— XIV-28 : p. 85, 242, 243.
De Natura et Gratia, 67 : p. 202.
De Perfect. Justitiæ, 2 : p. 11.
Super Psalm. LXXIX-17 : p. 242.
In Joan. II : p. 51.
Sermones XXX : p. 143.
— XXXIII-6 : p. 249.
Retract. I-9 : p. 136.
— I-23 : p. 147.

BAUDELAIRE : p. 331.

BOSSUET : p. 306, 335.

CAJETAN : p. 287, 329.

CICÉRON :
De Invent. Rhet. 53 : p. 18.
De Tuscul. Qu. IV-13 : p. 10, 13, 14.
— IV-14 : p. 247.
In Parad. III : p. 91, 114, 124.

DAMASCÈNE (S. Jean) :
De Fide Orth. II-4 : p. 188.

DENYS (S.) :
De Eccl. Hier. VI-6 : p. 207.
De Div. Nom. IV-14 : p. 43, 264.
— IV-21 : p. 196.
— IV-22 : p. 17, 33, 36, 80, 135, 183.

ECRITURE SAINTE :

ANCIEN TESTAMENT :

Genèse IV-7 : p. 247.
Exode XXII-28 : p. 128.
Nombres XXXI-16 : p. 192.
Lévitique XIX-18 : p. 241.
Deutér. XXV-2 : p. 60.
III Rois XIX-14 : p. 125.
II Par. XXX-18, 19 : p. 130.
Job V-6 : p. 183.
— XXXIV-18 : p. 126.
— XXXIV-27 : p. 265, 280.
— XXXV-6 : p. 117.
Psaumes LXXVII-39 : p. 247.
— LXXIX-17 : p. 50, 242.
Proverbes II-14 : p. 270.
— VI-30, 32 : p. 103.
— XIV-22 : p. 231, 264.
— XV-5 : p. 99.
Sagesse VI-7 : p. 125, 132.
Ecclésiastique X-15 : p. 51.
— XIV-5 : p. 127.
— XXV-13 : page 130.
Daniel XIII-56 : p. 224, 245.
Michée VII-6 : p. 125.
Zacharie II-8 : p. 127.

NOUVEAU TESTAMENT :

Matth. V-20 : p. 99.
— VII-13 : p. 16.
— VII-18 : p. 109, 183.
— XII-33 : p. 14.
Luc XII-47 : p. 125, 131, 231.
Jean XIX-11 : p. 91.
Rom. II-4 : p. 217.
— II-11 : p. 125, 130.
— VII-5 : p. 255, 259.
— VII-7 : p. 108.
— VII-8 : p. 241.
— VII-14 : p. 147.
— VII-15 : p. 143, 257.
— VII-23 : p. 230.
— VIII-13 : p. 45.
I Cor. VI-18 : p. 46.
— XIII-13 : p. 100.
— XIV-38 : p. 207.
II Cor. VII-1 : p. 48.
Gal. V-17 : p. 254.
— V-19 : p. 45.
Eph. II-1 : p. 66.
— IV-23 : p. 46.
— V-3 : p. 46.
— V-5 : p. 106.
I Tim. I-13 : p. 217.
— VI-10 : p. 51, 245.
Jacques II-10 : : p. 84, 87.
— IV-17 : p. 29, 231.
I Jean II-16 : p. 51, 222, 246.
— V-19 : p. 246.

GLOSE : p. 66, 106, 108, 109, 147.

GRÉGOIRE (S.) :
Super Ezech. XI : p. 196.
Pastoral. I-2 : p. 132.
Moral. IV-27 : p. 71, 74.
— XXXI-45 : p. 46, 49, 51, 104.
— XXXIII-12 : p. 104, 107.
— XXXIV-23 : p. 42.

HENRY : p. 340.

ISIDORE (S) :
De Summo Bono : p. 58.
— II-18 : p. 131.

JANVIER (Le P.) : p. 340.

JÉRÔME (S) :
Super Ezech. XIII-43 : p. 72, 74.

NOBLE (Le P.) : p. 340.

ORIGÈNE :
Peri Archon III : p. 274.

PASCAL : p. 6, 287, 307, 317.

PÈGUES (Le P.) : p. 340.

PORPHYRE : p. 76.

ROLAND-GOSSELIN (Le P.) : p. 340.

SULLY-PRUDHOMME : p. 286.

STOÏCIENS : p. 91.

TABLE DES MATIÈRES.

LE PÉCHÉ.

(1-2, Qu. 71-78).

Avant-Propos 5

Qu. 71.

LA NATURE DU PÉCHÉ.

pp. 9-39.

Art. 1 — Le vice est-il le contraire de la vertu? . . . 10
Art. 2 — Le vice est-il contre nature? 15
Art. 3 — Le vice est-il pire que l'acte vicieux? . . . 20
Art. 4 — Le vice peut-il exister en même temps que la vertu? 23
Art. 5 — Y a-t-il un acte dans tout péché? 28
Art. 6 — La définition donnée par saint Augustin est-elle bonne? 34

Qu. 72.

LA DISTINCTION ENTRE LES PÉCHÉS.

pp. 40-82.

Art. 1 — Les péchés diffèrent-ils spécifiquement par leurs objets? 41
Art. 2 — Convient-il de distinguer les péchés de la chair d'avec ceux de l'esprit? 45
Art. 3 — Les péchés se distinguent-ils par leurs causes? . 50
Art. 4 — Est-ce qu'on a raison de faire une distinction entre les péchés commis envers Dieu, envers soi-même et envers le prochain? 54
Art. 5 — La division des péchés d'après les peines qu'ils encourent est-elle une division spécifique? . 59
Art. 6 — Le péché de commission et le péché d'omission sont-ils d'espèce différente? 66
Art. 7 — Est-ce qu'on a raison de faire une distinction entre les péchés commis par pensée, par parole et par action? 70
Art. 8 — Le trop et le trop peu font-ils une différence d'espèce? 75
Art. 9 — Est-ce que les péchés se différencient spécifiquement d'après leurs circonstances? . . . 79

Qu. 73.

LA COMPARAISON DES PÉCHÉS.

pp. 83-133.

Art. 1 — Tous les péchés sont-ils connexes? . . . 84
Art. 2 — Tous les péchés sont-ils égaux? 90
Art. 3 — Est-ce que la gravité des péchés varie selon leurs objets? 95
Art. 4 — La gravité des péchés diffère-t-elle suivant la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent? . 99
Art. 5 — Les péchés de la chair sont-ils moins coupables que ceux de l'esprit? 103
Art. 6 — La gravité des péchés dépend-elle de la cause? 107
Art. 7 — Est-ce qu'une circonstance aggrave le péché? . 112
Art. 8 — La gravité du péché augmente-t-elle en proportion du dommage causé par lui? 116
Art. 9 — Le péché est-il rendu plus grave par la condition de la personne envers laquelle il est commis? . 123
Art. 10 — La grandeur personnelle du pécheur aggrave-t-elle le péché? 129

Qu. 74.

LE SIÈGE DU PÉCHÉ DANS L'ÂME.

pp. 134-181.

Art. 1 — La volonté est-elle le siège du péché? . . 135
Art. 2 — La volonté est-elle seule le siège du péché? . 138
Art. 3 — Le péché peut-il être dans la sensualité? . . 142
Art. 4 — Le péché mortel peut-il être dans la sensualité? . 146
Art. 5 — Le péché peut-il résider dans la raison? . . 150
Art. 6 — La faute de s'arrêter à la délectation est-elle dans la raison? 153
Art. 7 — La faute de consentir à l'acte est-elle dans la raison supérieure? 157
Art. 8 — Le consentement à la délectation est-il péché mortel? 163
Art. 9 — Dans la raison supérieure peut-il y avoir péché véniel en tant qu'elle a la direction des facultés inférieures? 172
Art. 10 — Dans la raison supérieure peut-il y avoir péché véniel lorsqu'elle est dans son domaine à elle?. 176

Qu. 75.

LES CAUSES DU PÉCHÉ CONSIDÉRÉES EN GÉNÉRAL.

pp. 182-199.

Art. 1 — Le péché a-t-il une cause? 182
Art. 2 — Le péché a-t-il une cause intérieure? . . . 187

Art. 3 — Le péché a-t-il une cause extérieure? . . . 191
Art. 4 — Le péché est-il cause de péché? 195

Qu. 76.

LE PÉCHÉ D'IGNORANCE.

pp. 200-221.

Art. 1 — L'ignorance peut-elle être cause de péché? . . 201
Art. 2 — L'ignorance est-elle un péché? 205
Art. 3 — L'ignorance excuse-t-elle totalement la faute? . 211
Art. 4 — L'ignorance diminue-t-elle la faute? . . . 216

Qu. 77.

LE PÉCHÉ DE PASSION.

pp. 222-262.

Art. 1 — La volonté est-elle mue par la passion? . . 223
Art. 2 — La raison peut-elle être surpassée par la passion à l'encontre de sa science même? . . . 227
Art. 3 — Le péché de passion doit-il être appelé péché de faiblesse? 236
Art. 4 — L'amour de soi est-il le principe de tout péché? . 241
Art. 5 — Doit-on considérer les trois concupiscences comme des causes de péchés? 244
Art. 6 — La passion atténue-t-elle la faute? . . . 250
Art. 7 — La passion excuse-t-elle complètement la faute? . 254
Art. 8 — Le péché de passion peut-il être mortel? . . 258

Qu. 78.

LE PÉCHÉ DE MALICE.

pp. 263-283.

Art. 1 — Est-ce qu'on peut pécher par véritable malice? . 264
Art. 2 — Quiconque pèche par habitude pèche-t-il par malice? 269
Art. 3 — Celui qui pèche par malice pèche-t-il par habitude? 274
Art. 4 — Le péché de malice est-il plus grave que le péché de passion? 279

APPENDICE I. *Notes explicatives* 285
CH. I : sur la nature des vices et des péchés . . 285
CH. II : sur la distinction entre les péchés. . . 290
CH. III : sur la comparaison des péchés . . . 294
CH. IV : sur le siège du péché dans l'âme . . . 297
CH. V : sur les causes du péché 300
CH. VI : sur les causes intérieures du péché . . 302

APPENDICE II. *Renseignements techniques.* . . . 309
A. Notes doctrinales thomistes 309
I. Réflexions sur la vraie nature du péché . . . 309
II. La capacité de l'âme humaine pour le péché . . 315
1. Le péché de la volonté. 317
2. Le péché de la sensualité 323
3. Le péché de la raison 327
III. Le rôle actif de la raison dans le péché. . . 335
B. Notes bibliographiques 340

TABLE ANALYTIQUE. 341

TABLE DES AUTEURS CITÉS 349

Imprimé par la Soc. S. Jean l'Évang., DESCLÉE & CIE, Tournai (Belg.) — 5321.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
3 0311 00115 3399

WITHDRAWN

BX
1749
.T52
AUTHOR

V.20
TITLE

31138

Thomas Aquinas, Saint

SOMME THEOLOGIQUE.

31138

3 0311 00115 3399

C0-CCL-836